

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله
في الفلسفة الأولى

حققه وقدم له وعلق عليه
الدكتور
احمد فؤاد الأهواني
مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

[القاهرة : ١٣٦٧ هـ — ١٩٤٨ م]
الطبعة الأولى

دار احياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى

حققه وقدم له وعلق عليه

الدكتور

أحمد فؤاد الأهواني

مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

لحضرة الأخ الأستاذ الجليل

الدكتور [illegible]

مع خالص التحية

أحمد فؤاد الأهواني

١٩٤٨/٢/٢٠

[القاهرة : ١٣٦٧ هـ — ١٩٤٨ م]

الطبعة الأولى

دار إحياء الكتب العربية

عيسى البابي الحلبي وشركاه

عصر الكندي

يعد الكندي بحق صورة للعصر الذي كان يعيش فيه ، وثمرة البيئة الدينية والعقلية والسياسية التي تأثر بها .

فقد نشأ طفلاً في حياة المأمون أعظم خلفاء العباسيين شأناً، وأشيعهم ذكراً ، وأمضى شبابه في بلاط المعتصم ، فشهد الدولة العباسية في أوج مجدها ، وشدة بأسها ، واتساع سلطانها .

ويمتاز هذا العصر الذي يبدأ بالمأمون في أواخر القرن الثاني ، وينتهي في النصف الأول من القرن الثالث بمميزات خاصة لا تجدها في الدولة الأموية ، ولا تجدها في العصور التي أعقبت عصر الكندي .

وتتفرع هذه المميزات عن صفة واحدة تستمد وجودها من عامل سياسي . فقد استتب الأمر منذ الرشيد ، وهدأ بال الدولة بعد أن تقوضت قواعد الأمويين في الشرق وقضى على نفوذ العرب ، وسكت الطامعون في الخلافة فاستكانوا وأسدلوا على مطامعهم ستاراً يخفي توثبهم وثورتهم .

وترتب على هذا الهدوء السياسي بروز هذه الصفة التي تعد في نظرنا

أساس الحياة الدينية والعقلية والأدبية ، وهى صفة التشييد والبناء والتأسيس . فإذا شئت أن تلتمس بناء علم الكلام ، ونشأة التصوف ، وظهور الفلسفة ، وانتشار الطب ، والعناية بالعلوم الفلكية والرياضية ، فعليك أن ترجع إلى ذلك العصر ، ولا ينفى ذلك أن بذور هذه الحركات الثقافية كانت موجودة من قبل فى الدولة الأموية ، غير أن هذه المدنة السياسية التى ذكرناها ، هى التى يسرت الأخذ بيد العلوم المختلفة إلى درجة من الارتفاع ما كانت لتبلغها لو جرت الأمور على ما كانت عليه .

ويرجع هذا البناء الضخم فى سائر العلوم إلى أمرين : الأول امتزاج الأجناس والأديان والشعوب، واصطناعها اللغة العربية أداة للتعبير عن الفكر. والثانى الحرية الواسعة التى أباحها الخلفاء ، ونخص المأمون منهم بالذكر ، لكل من يريد أن يفكر .

فكما « كان هناك توليد بين الأجسام ، كان هناك توليد عقلى . فعقول الناس من الأمم المختلفة كان يتناولها اللقاح . فالفارسى يحمل عقلًا فارسياً ثم يعتنق الإسلام ، ويعتنق اللغة العربية ، فينشأ مزيج من العقلين تتولد منه أفكار جديدة ، ومعان جديدة . واليونانى النصرانى ، أو الرومى النصرانى ، أو العراقى اليهودى ، يخالط العربى المسلم ، ويتبادلان الرأى والقصص ، والفكرة ، فينشأ من ذلك فكر جديد . وهكذا . . . . »[١] .

(١) أحمد أمين — ضحى الإسلام — الجزء الأول — ١٩٣٤ — ص ١٤

وروى عن بشر المريسي قال : حضرت عبد الله المأمون أنا ، وثمامة ، ومحمد بن أبي العباس ، وعلى بن الهيثم ، فتناظروا فى التشيع . فنصر محمد بن أبى العباس الإمامية ، ونصر على بن الهيثم الزيدية ، وجرى الكلام بينهما ، إلى أن قال محمد لعلى : يا نبطى ما أنت والكلام ؟ ! . فقال المأمون ، وكان متكئاً فجلس ، الشتم عى ، والبذاءة لؤم ، إنا قد أبحنا الكلام ، وأظهرنا المقالات ، فمن قال بالحق حمدناه ، ومن جهل ذلك وقفناه ، ومَنْ جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب ، فاجعلا بينكما أصلا ، فإن الكلام فروع ، فإذا افترعتم شيئاً رجعتم إلى الأصول .

ويعلق الخضرى فى محاضراته عن تاريخ الأمم الإسلامية بأن المأمون أباح الكلام ، وأظهر المقالات لدرجة قلما تجدها أمة . وما ظنك بخليفة عباسى تناظر فى مجلسه اثنان فى الإمامة ، فينصر أحدهما الإمامية ، والثانى الزيدية ؛ وهذان المذهبان إن صحا يذهبان بما فى أيدى آل العباس من الإمامة ولم يمنعه ذلك من ترك حرية القول لهم[1] .

وكان غرض المأمون أن يؤلف بين القوم ويدفعهم إلى الاجتماع على رأى واحد ، ولكن النتيجة التى انتهت مقالة « خلق القرآن » إليها كانت

---

(١) محمد الخضرى : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية — مطبعة عيسى الحلبى — ١٩٣٠ — ص ٢٨٥

محنة شديدة ، وفتنة عظيمة بين علماء الحديث والمعتزلة . وأوصى المأمون أخاه المعتصم بأن يسير سيرته فى مسألة خلق القرآن ، وتبع المعتصم الوصية ، وشجعه رءوس المعتزلة على الفتك بخصومهم ، فأحضر أحمد بن حنبل إلى مجلسه ، وأمره أن يقول بخلق القرآن ، ثم ضربه حتى خلعت كتفه ، لأنه تمسك برأيه ورفض القول بأن القرآن مخلوق . واستمرت هذه المحنة يؤيدها الخلفاء حتى جاء المتوكل بعد الواثق، فأمر أن يترك الناس أحراراً وشأنهم .

ولم يكن الكندى بعيداً عن المشاركة فى علم الكلام، والرد على آرائهم. فله رسالة « فى الاستطاعة وزمان كونها » ، وأخرى « فى الجزء الذى لايتجزأ » وفى الصفحات الأولى من هذه الرسالة التى ننشرها يخاطب رجال الدين ويوجه إليهم بعض التهم ، مما يدل على الصلة بينه و بينهم ، وهى صلة قامت من طبيعة العصر، وسيطرة رجال الدين ، فقهاء ومحدثين ومعتزلة، فى دولة المنصور والرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل .

على أن المؤرخ المنصف لا يستطيع أن يغفل من حسابه أثر الخلفاء فى توجيه الحوادث ، وخلق هذه البيئة العلمية العريضة التى أطلقنا عليها اسم عصر البناء والتشييد ، وذلك على الرغم مما يذهب إليه بعض المؤرخين من أن التقدم الطبيعى القائم على أساس النظم العمرانيــة هو العلة فى ذلك . يذكر الأستاذ أحمد أمين فى ضحى الإسلام « بل أستطيع أن أقول : إن الدولة الأموية لو قدر لها أن تستمر فى الحكم الزمن الذى حكمته الدولة العباسية لظهر على يديها

من الحركات العلمية ، والاصلاحات الاجتماعية ، قريب مما ظهر على يد العباسيين[1] » .

ولا نستطيع أن نجعل البيئة هى كل شىء إذ لا مراء فى تأثير الفرد فى البيئة . وقد كان أثر الخلفاء عظيما فى حركة جديدة أدت إلى صبغ الحياة العقلية فى الإسلام ، هى حركة الترجمة ، وكان لذلك أثر مباشر فى يعقوب بن إسحاق الكندى إذ المعروف أنه من حذاق النقلة فى الإسلام ، وذلك بفضل صلته بالخلفاء .

الترجمة :

يروى أن خالد بن يزيد الأموى أمر بترجمة كتب فى الكيمياء من اللسان اليونانى إلى العربى ، ولكن لم يُشْرَع فى نقل كتب اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربى إلا فى عهد المنصور[2] .

ثم يقول دى بور بعد الإشارة إلى بعض المترجمين مثل حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وغيرهما ما يأتى : « وينبغى ألا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن ، إذ كان يندر أن يقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام — حـ ١ ص ٢

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ترجمة أبو ريدة — لجنة التأليف — ١٩٣٨ — ص ٢١ — ٢٢

نفسه ، بل كان فى كل الأحوال تقريباً يعمل بأمر خليفة أو وزير ، أو غيرهما من أصحاب النفوذ[١] ... » .

وهذا يؤيد ما ذكرنا من فضل الخلفاء على الترجمة من اللسان اليونانى وغيره .

ذكر ابن أبى أصيبعة أن جورجيس بن جبريل « أول من ابتدأ فى نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربى عندما استدعاه المنصور[٢] » .

وكان يوحنا بن ماسويه نصرانياً سريانياً فى أيام هارون الرشيد . وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون ، وسبوا سبيها . ووضعه أميناً على الترجمة ، ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه . وخدم الرشيد والأمين والمأمون ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل[٣] .

وذكر القفطى أن حنين بن اسحاق الطبيب النصرانى تلميذ يوحنا بن ماسويه . قعد فى جملة المترجمين لكتب الحكمة واستخراجها إلى السريانى وإلى العربى . واختير للترجمة وائتمن عليها ، وكان « المتخير له المتوكل على

(١) المرجع السابق — ص ٢٤
(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء — المطبعة الذهبية ١٨٨٢ — الجزء الأول ص ٢٠٣
(٣) القفطى — إخبار العلماء بأخبار الحكماء — مطبعة السعادة — ص ٢٤٩

الله ، وجعل له كتاباً نحارير عالمين بالترجمة ، كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا » . ودخل حنين إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة ، وتوصل فى تحصيله غاية إمكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك الجهات ، وحصل نفائس هذا العلم ، وعاد يلازم بنى موسى بن شاكر ، ورغبوه فى النقل من اليونانى إلى العربى .

وكانت أسرة بنى شاكر تنافس الخلفاء ، وكانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم حنين بن إسحاق وثابت بن قرة ، وعين لهم فى الشهر ٥٠٠ دينار للنقل والترجمة والملازمة(١) .

واختلفوا فى الدافع الذى دفع الخلفاء إلى الحث على الترجمة : أهو الحاجة إلى الطب والعلاج ؟ ، أو معرفة الطوالع والتنجيم وعلم الفلك ؟ .

جاء فى طبقات الأطباء « أن أول ما استدعى أبو جعفر المنصور لجورجيس هو أن المنصور فى سنة مائة وثمان وأربعين للهجرة مرض ، وفسدت معدته وانقطعت شهوته . وكلما عالجه الأطباء ازداد مرضه . فتقدم إلى الربيع بأن يجمع الأطباء لمشاورتهم فجمعهم ، فقال لهم المنصور : من تعرفون من الأطباء فى سائر المدن طبيباً ماهراً ؟ فقالوا : ليس فى وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جنديسابور . فإنه ماهر فى الطب وله مصنفات جليلة . فأنفذ المنصور من يحضره » . وختم ابن أبى أصيبعة كلامه عن جورجيس بقوله :

---

(٥) القفطى ص ٢٤

«وجورجيس من الكتب كناشه المشهور، ونقله حنين بن إسحاق من السرياني إلى العربي »[1] .

ويتضح من هذا أن النقل في أول الأمر كان من السريانية إلى العربية .

ولعلك تسأل ما شأن جنديسابور بالعلم اليوناني ، ونقله إلى اللسان السرياني . ويرجع السر في ذلك إلى أن الإمبراطور جستنيان أصدر عام ٥٢٩ بعد الميلاد أمراً يغلق فيه أبواب المدارس الفلسفية في أثينا ، وأعظم هذه المدارس الأكاديمية التي ورثت فلسفة أفلاطون ، ومدرسة المشائين التي تشرح فيها كتب أرسطو . واتجه الفلاسفة نحو الشرق فأنشأوا في الرها ونصيبين مدارس تعلم فلسفة أرسطو ، وطب بقراط وجالينوس . ولما أغلقت مدرسة الرها انتقل فلاسفتها إلى جنديسابور ، ورحب بهم كسرى . حتى إذا جاء الخلفاء العباسيون في صدر الدولة استخدموا الأطباء من السريان ، ونقلوا إلى اللسان العربي هندسة إقليدس ، وطبيعة أرشميدس ، وفلك بطليموس ، وطب أبقراط وجالينوس ، وفلسفة أرسطو وثاوفراسطس والإسكندر الافروديسي[2] .

وكانت حاجة المسلمين إلى معرفة علم الفلك شديدة ، ولذلك حث الخلفاء على ترجمة ما يتصل بها الفن من الكتب .

(١) طبقات الأطباء جـ ١ ص ١٢٣ ـ ١٢٥

(٢) Gilson : La Philosophie au Moyen âge : Payot, Paris 1944 P 344 - 45

ولا يخفى على من اعتبر أمور الدين الإسلامى ولو قليلا ما وقع بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية فى العبارات ، و بين بعض الظواهر الفلكية من الارتباط الواضح الجلى . إن أوقات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد ، ومن يوم إلى يوم ، فيقتضى حسابها معرفة عرض البلد الجغرافى ، وحركة الشمس فى فلك البروج ، وأحوال الشفق الأساسية . ومن شروط الصلاة الاتجاه إلى الكعبة فيستلزم ذلك معرفة سمت القبلة أى حلّ مسألة من مسائل علم الهيئة الكروى مبنيّة على حساب المثلثات . . . . . . فبالجملة إن ارتباط بعض أحكام الشريعة بالمسائل الفلكية زاد المسلمين اهتماماً بمعرفة أمور السماء والكواكب(١) . . . .

و يقول المستشرق سيديو إن المأمون أتم ما بدأه المنصور من البحث عن المؤلفات اليونانيـة « وكان أولَ ما صنعه أمرُه بإصلاح كتاب بطليموس المعروف بالمجسطى ، والذى ترجم فى عهد هارون الرشيد بإشراف يحيى بن خالد البرمكى . وقام بصنع آلات الفلك متفننون بارعون ، واشتملت الأزياج المصححة ، التى يعد يحيى بن أبى منصور واضعاً لها ، على نتائج الأرصاد التى تمت بدمشق و بغداد فى آن واحد(٢) .

---

(١) نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى طبع روما — ١٩١١ — ص ٢٢٩ — ٢٣١

(٢) سيديو — تاريخ العرب العام — ترجمة عادل زعيتر — مطبعة عيسى الحلبى — ١٩٤٨ ص ٣٨٨

أما دى بور فيذهب إلى أن علم الطب كان أكثر نفعاً ، وقد عُنى به الخلفاء لأسباب غنية عن البيان ، وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التى جعلتهم يعهدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربى[1] . ونحن لا ننكر أن الطب كان دافعاً إلى الترجمة ، ولكننا ننكر على دى بور إغفاله قيمة علم الفلك ، وخلطه بين هذا العلم المسمى علم الهيئة و بين التنجيم بمعنى معرفة مستقبل الناس وحظوظهم ، ثم قوله إن علم الفلك كان فرعاً من العلم الرياضى[2] . ذلك أن الاهتمام بعلم الفلك لم ينشأ عن البحث فى الرياضيات بل كما يقول نلينو « ومما حرّض أيضا أرباب الدين على الالتفات إلى علم الهيئة ما أنزل فى القرآن من الآيات التى تبين ما جعل الله فى الأجرام السماوية وحركاتها من المنفعة الجليلة لكل الناس ، وتدعو البشر إلى التأمل والتفكير فيما فى ذلك من النعمة الرحمانية ، والحكمة الإلهية[3] » . وقال محمد بن جابر البتانى فى أول زيجه « إن من أشرف العلوم منزلة ، وأسناها مرتبة ، وأحسنها حلية ، وأعلقها بالقلوب ، وألمعها بالنفوس ، وأشدها تحديداً للفكر والنظر ، وتذكية للفهم ، ورياضةً للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسانَ جهله من شرائع الدين وسنته علم صناعة النجوم ، لما فى ذلك من جسيم الحظ ، وعظيم

(١) دى بور : ص ٨٨
(٢) دى بور ص ٨٥
(٣) نلينو : ص ٢٣٢ ــ ٢٣٣

الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت ، وفصول الأزمان ، وزيادة الليل والنهار ونقصانها ، ومواضع النيرين وكسوفهما ، ومسير الكواكب فى استقامتها ورجوعها ، وتبدل أشكالها ، ومراتب أفلاكها ، وسائر مناسباتها [١] » .

ويقول نلينو « إن أول ما اشتغلت به أهل البلاد الإسلامية من العلوم هى العلوم العملية وخصوصا الطب والكيمياء وأحكام النجوم [٢] » وأن أول كتاب تُرْجم من اليونانية إلى العربية (بقطع النظر عن كتب الكيمياء) هو على المحتمل كتاب أحكام النجوم ، وهو ترجمة كتاب عرض مفتاح النجوم المنسوب إلى هرمس الحكيم . وكان ترجمة الكتاب سنة خمس وعشرين ومائة هجرية .

وكان أبو جعفر المنصور يقرب المنجمين و يستشيرهم فى أموره . كان نوبخت منجما فاضلا يصحب المنصور ، فلما ضعف نوبخت عن الصحبة قال له المنصور: أحضر ولدك ليقوم مقامك [٣] .

وتروى كتب التاريخ أن المنصور وضع أساس مدينة بغداد فى وقت اختاره نوبخت المنجم ، وأن الذين هندسوا المدينة فعلوا ذلك بحضرة نوبخت ،

---

(١) نلينو ص ٢٣٤
(٢) نلينو ص ١٤٢
(٣) القفطى : ص ٢٦٦

و إبراهيم بن محمد الفزارى والطبرى المنجمين أصحاب الحساب .

فنحن نرى أن الترجمة بدأت بالطب من جهة ، و بالفلك من جهة أخرى، وكانت الفلسفة تابعة لهما ، ولم تستقل عنهما إلا فى عصر متأخر عن عصر الكندى الذى نتحدث عنه .

وكان الكندى مترجماً ، وطبيبا ، وفيلسوفاً ، ورياضيا ، وفلكيا ، لأن طبيعة العصر كانت تقتضى ذلك .

وعلينا أن ننظر فى كتبه ، وفى كلام المعاصرين له ، لنرى أى صفة من هذه الصفات كانت غالبة عليه .

سيرة الكندى

نشأته :

الخلاف فى مولد الكندى ووفاته كبير ، لأن كتب التراجم لم تنص عليهما. ودرسه كثيرون من المحدثين ، وأوفى دراسة محققة لفيلسوف العرب ما كتبه مصطفى عبد الرازق ونشره فى مجلة كلية الآداب ، ثم طبع فى مؤلفات الجمعية الفلسفية مع دراسة شخصيات أخرى(1) .

والراجح أنه ولد فى أواخر حياة أبيه حوالى سنة ١٨٥ هجرية ، كما يذهب دى بور . ولم يكن هارون الرشيد قد توفى بعد ، ولم يشهد الكندى عظمة دولته، لأن الرشيد مات ولم يبلغ الكندى العاشرة من العمر .

وهو أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس .

يكنى أبا يوسف ، ولكنه لم يشتهر بهذه الكنية كما اشتهر أبو على

(١) مصطفى عبد الرازق ـ فيلسوف العرب والمعلم الثانى ـ عيسى الحلبى ـ ١٩٤٥ ص ١ ـ ٥١

ابن سينا . والغالب أنه حين يذكر فى كتب الفلسفة ، يقال عنه : الكندى أو يعقوب الكندى ، أو يعقوب بن إسحاق الكندى ، كما ذكره القفطى وابن أبى أصيبعة .

ولى أبوه إسحاق بن الصباح الكوفة فى خلافة المهدى والرشيد ، وهو منصب يرفع صاحبه إلى طبقة الحكام وذوى الشأن والسلطان .

وإذ كان إسحاق حين مات قد ترك ابنه طفلًا، فقد نشأ يعقوب فى «الكوفة فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفى حضن اليتم وظل الجاه الزائل . وإذا كان جاه بنى الأشعث بن قيس لم يزل بزوال إسحاق ، فإن عهدهم الزاهر فى الكوفة قد تولى بموته ، وكانوا انتشروا فى البلاد ، فلم يبق للصبى اليتيم إلا أمه التى لا نعرف من شأنها قليلا ولا كثيرا . كانت الأيم تريد بالضرورة لولدها أن يعيش كأبيه ميسراً وجيها ، فدبرت له ماله ، ونشأته مقتصداً مرفها غنيا ، ثم ساقته فى سبيل العلم لما آنست من ذكائه المتوقد ، وشوقه إلى التهام المعارف ، حتى إذا فاتته فخامة الحكم لم تفته جلالة العلم والحكمة[1] » .

ولسنا ندرى عن شيوخ الكندى وأساتذته شيئا . غير أن الطبيعى أنه تعلم فى صباه القرآن وحفظه، والخط والحساب، كما كان العهد فى التعليم، والمعروف فى تأديب الصبيان . أما وجهته فيما بعد ، فإنها تتوقف إلى حد كبير على ميوله

---

(١) مصطفى عبد الرازق ص ١٨ — ١٩

ورغباته . وقد اتجه يعقوب وجهة العلوم الرياضية والفلكية والنقل عن اليونانية وغيرها ، وانصرف عن العلوم الدينية واللغوية والأدبية . ولكنه شارك المتكلمين فى مباحثهم ، وله رسائل فى ذلك ، وهى مشاركة طبيعية لأن فتنة القول بخلق القرآن لم يسلم من إبداء الرأى فيها أى أحد .

والغالب أن الكندى كان يؤثر العزلة ، والابتعاد عن مخالطة الناس ، ويعف عن المهاترة والسباب ، ويخشى أن يخوض فى معارك الأدباء ورجال الدين ، لما فى هذه المعارك من فتن ودسائس كثيرا ما تنتهى إلى ما لا تحمد عقباه . وهذا عندنا هو السبب فى إيثاره البحث عن علوم جديدة يخلو له فيها الميدان .

أما مصطفى عبد الرازق فيعلل هذا الاتجاه بحب الكندى الاطلاع ، وفى ذلك يقول : « ولكن الطفل كان بفطرته طلعة ، يلتمس أن يدرك بعقله الأشياء وعللها ، ويريد أن يحيط بكل شىء علماً ، فما هو إلا أن بلغ رشده ، وأصبح أمره بيده ، حتى انطلق يرضى شهوة عقله فيتصل بعلم الكلام ، ويشارك المتكلمين فى مباحثهم ويغلبه حب المعرفة ، فلا يجد فيما تمارسه بيئته الإسلامية العربية ما يكفى حاجة عقله الطموح ، ويقتحم غمار الفلسفة وما إليها من العلوم المنقولة عن يونان وفارس والهند ، ولا يجد فيما يترجمه النقلة غنى ، فيحاول أن يرد هذه العلوم فى منابعها ، ويتعلم اليونانية ، ويترجم بها ، ويصلح ما يترجمه

غيره ، ويتصل بالثقافة اليونانية اتصالاً ظاهر الأثر فى عواطفه وفى وتفكيره[١] » .

ونحن نرى أن اتجاه الكندى إلى النقل والاشتغال بالعلوم الفلسفية والهندسية والفلكية إنما جاء من طبيعة اتصاله بالخلفاء أولا ، ورجال الدين ثانياً ، والنقلة ثالثاً .

فى بلاط الخلفاء :

ذكر ابن أبى أصيبعة أن يعقوب بن إسحاق الكندى كان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم ، وعند ابنه أحمد .

ونقل ابن أبى أصيبعة عن سليمان بن حسان أن الكندى « خدم الملوك فباشرهم بالأدب » .

ويقول ابن نباتة فى شرح رسالة ابن زيدون « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته ، وهى كثيرة جداً » .

وذكر ظهير الدين البيهقى الكندى فقال عنه « وقد ارتبطه المعتصم ، وكان أستاذ ولده ابن المعتصم ، وله رسائل إلى أحمد بن المعتصم[٢] » .

---

(١) مصطفى عبد الرازق . ص ٢١

(٢) ظهير الدين البيهقى . تاريخ حكماء الإسلام . دمشق ١٩٤٦ ص ٤١

وتذكر كتب الأدب قصة الكندى مع أبى تمام « حكى أنه كان حاضراً عند أحمد بن المعتصم وقد دخل أبو تمام ، فأنشده قصيدته السينية ، فلما بلغ إلى قوله :

إقدام عمرو فى سماحة حاتم   فى حلم أحنف فى ذكاء إياس

قال الكندى : ما صنعت شيئاً . قال : كيف ؟ قال ما زدت على أن شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ، وأيضاً أن شعراء دهرنا تجاوزوا بالممدوح من كان قبله ، ألا ترى إلى قول الملوك فى أبى دلف :

رجل أبر على شجاعة عامر   باساً وغبر فى محيا حاتم

فأطرق أبو تمام ثم أنشد :

لا تنكروا ضربى له من دونه   مثلا شروداً فى الندى والباس

فالله قد ضرب الأقل لنوره   مثلا من المشكاة والنبراس

ولم يكن هذا فى القصيدة ، فتعجب منه . ثم طلب أن تكون الجائزة ولاية عمل . فاستصغر ذلك فقال الكندى : ولوه فإنه قصير العمر ، لأن ذهنه ينحت من قلبه فكان كما قال[1] .

ولسنا نجد ذكراً فى كتب التاريخ والأدب لأخبار الكندى فى بلاط

(١) مصطفى عبد الرازق ، ص ٢٥ نقلا عن كتاب سرح العيون لابن نباتة المصرى .

المأمون والمعتصم . إلا أن رسائله التى كتبها للمعتصم تارة ، ولابنه أحمد تارة أخرى ، تدل على هذه الصلة . فلم يكن مألوفاً أن يتجه العلماء إلى الخلفاء يكتبون لهم أو يترجمون دون سبب قوى يحملهم على ذلك . وأكبر الظن أن الكندى حين كتب بعض الرسائل للخلفاء ، إنما فعل ذلك بإيحاء منهم ، و بناء على طلبهم ، وقد كان الخلفاء يشاركون فى العلم والأدب والفقه ، وتدور المناقشات العلمية والدينية والأدبية فى مجلسهم . ولا ريب فى أن صلة الكندى بالمعتصم كانت قوية ، مما جعله يدفع إليه ابنه أحمد يؤدبه .

والرسالة التى ننشرها يتجه بها إلى المعتصم ، فعنوانها « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » . ومطلعها يؤيد أنها للخليفة إذ يقول : « أطال الله بقاءك يابن ذوى السادات وعرى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد فى دار الدنيا ، ودار الأبد » وقد تكون إلى ابنه .

وهو لا يفعل ذلك فى رسائله الأخرى ، فهو يجيب فيها عن سؤال سائل ، أو استفسار صديق . فى رسالة الحيلة لدفع الأحزان يبدؤها بقوله « صانك الله أيها الأخ المحمود من كل زلّة ، وحاطك من كل آفة ، ووفقك لسبيل الانتهاء إلى مرضاته ، وجزيل ثوابه . فهمتُ ما سألتَ من رسم أقاويل تضاد الأحزان . . . . » .

و يستهل رسالته فى العقل على هذا النحو : « فهمك الله جميع النافعات ،

وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات . فهمتُ الذى سألتَ من رسم قولٍ فى العقل موجز خبرى على رأى المحمودين من قدماء اليونانيين . . . » .

وقد كتب الكندى رسائل إلى المأمون ، ويذكر ابن أبى أصيبعة له « رسالة إلى المأمون فى العلة والمعلول » .

وفى رسالة الكندى بعنوان : « فى ذات الشعبتين » ، وهى مفقودة فى العربية ، ونُقِلت من اللاتينية إلى الألمانية ، نجد عنوانها الكامل أنها كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى إلى أبى عباس بن المعتصم بالله[1] .

ولم يكن الكندى مقربا فحسب إلى المأمون والمعتصم وأحمد بن المعتصم ، يكتب لهم الرسائل ، بل كان مقدماً كذلك فى بلاط المتوكل .

نقل ابن أبى أصيبعة عن كتاب حسن العقبى لأبى جعفر أحمد بن يوسف ابن ابراهيم قال : « كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر فى أيام المتوكل يكيدان كل من ذكر بالتقدم فى معرفةٍ . فأشخصا سند بن على إلى مدينة السلام ، وباعداه عن المتوكل . ودبرا على الكندى حتى ضربه المتوكل ، ووجها إلى داره ، فأخذا كتبه بأسرها وأفرادها فى خزانةٍ سميت الكندية . »

وفى هذه القصة ما يدل على منزلة الكندى عند المتوكل ، وحسد الأمراء وتدبيرهم للمباعدة بينه وبين البلاط . وسوف نعود إلى تتمة هذه القصة لبيان صلة الكندى بالنقلة .

---

(١) Wiedemann : Uber Eine Astronomische Shrift Von Al kindi 1910 .

بين الكندى ورجال الدين :

كان العصر عصر فتنة دينية ، بدأت بحماية المأمون المعتزلة ، وجرى المعتصم على سنة أخيه ووصيته . ذكر الحافظ الذهبى فى تاريخ الإسلام عند الكلام على ترجمة الإمام أحمد بن حنبل « ذكروا أن المعتصم لانَ فى أمر أحمد لما علق فى العقابين ، ورأى ثبوته وتصميمه وصلابته فى أمره ، حتى أغراه ابن أبى دؤاد ، فقال له : إن تركته قيل إنك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله ، فهاجه ذلك على ضربه[1] » .

كان ابن أبى دؤاد كما رأيت هو المقرب من المأمون والمعتصم ، حتى لقد أغرى المعتصم بضرب أحمد بن حنبل .

ومن الطبيعى أن يقع الحسد بين الكندى والمعتزلة المقربين من الخليفة .

وأكبر الظن أن أهل السنة لم يرضوا كذلك عن الكندى واشتغاله بالفلسفة ، لما بين الدين والفلسفة من عداء .

ولم تصل إلينا جميع كتب الكندى لنتبين منها رأيه فى الدين ورجاله . وفى كتابه إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، إشارة طويلة نستخلص منها

---

(١) تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي — ترجمة الإمام أحمد — تحقيق أحمد محمد شاكر — مطبعة المعارف ١٩٤٦ — ص ٤٨

ثلاثة أمور : الأول أن رجال الدين يسيئون تأويل الفلسفة ، والثانى أنهم يتجرون بالدين ، والثالث التوفيق بين الفلسفة والدين .

أما سوء التأويل فيرجع إلى « ضيق فطنتهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمة ، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق » .

أما التجارة بالدين فلأنهم يعادون ذوى الفضائل « ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين . لأن من تجر بشىء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين » .

الواقع أن الكندى يدفع عن نفسه هجوم رجال الدين ، وتهمة الإلحاد ، وهى تهمة إن ثبتت كان مصير صاحبها الإعدام .

روى المسعودى فى مروج الذهب قصيدة لأحد الشعراء يتهم فيها الكندى بالانتساب إلى يونان ، ودس آراء الملاحدة من الفلاسفة على الإسلام جاء فيها :

أبا يوسف إنى نظرت فلم أجد ... على الفحص رأيا صح منك ولا عقدا
وصرت حكيماً عند قدم إذا امرؤ ... بلاهم جميعاً لم يجد عندهم عندا
أتقرن إلحاداً بدين محمد ... لقد جئت فينا يا أخا كندة إدا

وتخلط يونان بقحطان ضلة   لعمري لقد باعدت بينهما جدا[1]

وذكر ابن النديم فى الفهرست «كان أبو معشر ، وهو جعفر بن محمد البلخى ، من أصحاب الحديث أولا ، ومنزله فى الجانب الغربى بباب خراسان ببغداد ، يضاغن الكندى ، ويغرى به العامة ، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة ، فدس عليه الكندى من حسن له النظر فى علم الحساب والهندسة ، فدخل فى ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندى بنظره فى هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندى » [2].

لهذا السبب كانت حاجة الكندى شديدة إلى الدفاع عن الفلسفة ، وإثبات أنها لا تخالف الدين ، فكان بذلك أولَ من تكلم من فلاسفة الإسلام فى التوفيق بين الحكمة والشريعة . وله فى ذلك ثلاث حجج :

الأولى : أن علم الربوبية من الفلسفة، وفى ذلك يقول« ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً . لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة » .

الثانية : موافقة ما جاء بهالرسل لحقائق الفلسفة، وهذا هو نص الكندى «وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء

---

(١) المسعودى — مروج الذهب — طبعة بولاق — ص ١٣٨

(٢) ابن النديم : الفهرست — المطبعة الرحمانية — ص ٣٨٦

هـذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جَلّ ثناؤه ؛ فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليها ، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها ».

والحجة الثالثة منطقية وهى أن اقتناء الفلسفة « يجب أو لا يجب ، فإن قالوا يجب وجب عليهم طلبها ؛ وإن قالوا إنهـا لا تجب ، وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهانا . وإعطاء العـلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم ، والتمسك بها اضطرار عليهم » .

وكانت هذه الأدلة أساساً لما ذكره الفلاسفة فيما بعد من الجمع بين الحـكمة والشريعة ، بما لا يخرج عن ذلك إلا فى التفصيل وذكر الأمثلة .

الـكندى والنقلة :

ذكرنا من قبل أن جورجيس كان أول من ابتدأ فى نقل الـكتب الطبية إلى اللسان العربى عندما استدعاه المنصور .

وأحضر المأمون حنين بن إسحاق ، إذ لم يجد من يضاهيه فى نقله ، وسأله نقل كتب الحـكماء اليونانيين إلى اللغة العربية ، وبذل له من الأموال والعطايا شيئا كثيرا[١] .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ص ١٨٦

وكان إسحق بن حنين يلحق بأبيه في النقل ، وفي معرفته باللغات ، وفصاحته فيها . إلا أن نقله للكتب الطبية قليل جدا بالنسبة إلى ما يوجد من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب[١] .

وكان أغلب المترجمين من النصارى ومن أهل جنديسابور في أول الأمر. وكأنهم أرادوا أن يكون هذا الفن وقفاً عليهم لا ينافسهم فيه المسلمون أو النصارى من أهل المذاهب الأخرى . نقل ابن أبي أصيبعة أن حنين بن إسحاق كان يقرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب فرق الطب الموسوم باللسان الرومي والسرياني بهرسيس . وكان حنين إذ ذاك صاحب سؤال ، وذلك يصعب على يوحنا ؛ وكان يباعده أيضا من قلبه أن حنينا كان من أبناء الصيارفة من أهل الحيرة ، وأهل جنديسابور خاصة ومتطببوها ينحرفون عن أهل الحيرة ، ويكرهون أن يدخل في صناعتهم أبناء التجار[٢] ... »

وذكر الجاحظ في البخلاء يتحدث عن أسد بن جاني « وكان طبيبا فأكسد مرة ، فقال له قائل : السّنة وبيئة ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن أين تؤتى في هذا الكساد ؟ قال: أما واحدة ، فإني عندهم مسلم . وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ، لا بل قبل

(١) ابن أبي أصيبعة ص ٢٠٠
(٢) ابن أبي أصيبعة ص ١٨٥

أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون فى الطب . واسمى أسد ، وكان ينبغى أن يكون اسمى صليبا ، ومراسل ، و يوحنا ، و بيرا ؛ وكنيتى أبو الحارث ، وكان ينبغى أن تكون أبو عيسى ، وأبو زكريا ، وأبو إبراهيم ؛ وعلىّ رداء قطن أبيض ، وكان ينبغى أن يكون على رداء حرير أسود ؛ ولفظى لفظ عربى ، وكان ينبغى أن تكون لغتى لغة أهل جنديسابور[1] » .

ولقد كان أطباء جنديسابور يكرهون أن يدخل فى صناعتهم أحدٌ من غير بلدهم حتى ولو كان نصرانيا ، فما بالك بالكندى وهو عربى ، وهو مسلم . لذلك لم يكن من اليسير على فيلسوف العرب أن يشتغل بهذه الصناعة ، ولنا أن نتوقع أن تحوطه الدسائس ، وتقام له العراقيل .

قال المستشرق سيديو « ونذكر ممن اشتهر من فلكيي العرب .... وقسطا بن لوقا المنافسَ للكندى[2] » . وأشار القفطى إلى شىء من ذلك ، ولكنه لم يصرح ، فقال عند الكلام عن قسطا بن لوقا إنه « عاصر يعقوب بن إسحاق الكندى[3] » ولولا أن كانت بينهما مناسبة ما جمعهما كأنه يوازن بينهما .

ونرجع إلى حديث المنافسة بين أطباء النصارى والكندى .

---

(١) الجاحظ : البخلاء ــ طبعة ليدن ص ١٠٩ ــ ١١٠

(٢) سيديو : تاريخ العرب العام ص ٣٩٥

(٣) القفطى ص ١٧٣

كان ثابت بن قرة جيّد النقل ، بارزاً فى الطب والفلسفة . ومن تآليفه « كتاب فى الوقفات التى فى السكون الذى بين حركتى الشريان المتضادتين مقالتان . صنف هذا الكتاب سريانيا لأنه أومأ فيه إلى الرد على الكندى ، ونقله إلى العربى تلميذ له يعرف بعيسى بن أسيد النصرانى ، وأصلح ثابت العربى. وذكر قوم أن الناقل لهذا الكتاب حبيش بن الحسن الأعسم وذلك غلط . وقد ردّ أبو أحمد الحسين بن إسحق بن إبراهيم المعروف بابن كرنيب على ثابت فى هذا الكتاب بعد وفاة ثابت بما لا فائدة فيه ولا طائل . وهذا الكتاب أنفذه لما صنفه إلى إسحق بن حنين فاستحسنه استحسانا عظيما ، وكتب فى آخره بخطه : يقرظ أبا الحسن ثابتا ، ويدعو له ، ويصفه[1] » .

فأنت ترى كيف ينقض ثابت آراء الكندى فى كتاب خاص ، ثم يقرظه إسحاق بين حنين ويدعو لثابت . ويبدو أن المسألة كانت أكثر من تأليف كتاب فى الرد على الكندى ، لأن إطالة ابن أبى أصيبعة فى وصف هذا الكتاب دليل على شهرته فى المجالس فى ذلك الزمان .

وقيل إن ثابتاً قدم على محمد بن موسى فتعلم فى داره ، فوجب عليه حقه فوصله بالمعتضد . وقيل كان ثابت صيرفياً بحران اصطحبه محمد بن موسى بن

---

(١) ابن أبى أصيبعة ٢١٨

شاكر لما انصرف من بلاد الروم لأنه رآه فصيحاً[١] .

وكان محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر ممن تناهوا « فى طلب العلوم القديمة ، و بذلوا فيها الرغائب ، وأتعبوا فيها أنفسهم ، وأنفذوا إلى بلاد الروم من أخرجها إليهم ، فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السنى ، فأظهروا عجائب الحكمة . وكان الغالب عليهم من العلوم : الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم[٢] » .

ولم يكن بنو موسى من النقلة ، ولكنهم كانوا يستعينون بهم ، واستخدموا ثابت بن قرة كما رأينا ، وهو من النقلة الجيدين .

وذكرنا من قبل أن محمداً وأحمد ابنى موسى بن شاكر دبرا على الكندى حتى ضربه المتوكل ووجها إلى داره ، فأخذا كتبه بأسرها وأفرادها فى خزانة سميت « الكندية » . ومكن هذا لهما استهتار المتوكل بالآلات المتحركة . وتقدم إليهما فى حفر النهر المعروف بالجعفرى ، فأسندا أمره إلى أحمد بن كثير الفرغانى الذى عمل المقياس الجديد بمصر . وكانت معرفته أوفى من توفيقه ، لأنه ماتم له عمل قط . فغلط فى فوهة النهر المعروف بالجعفرى ، وجعلها أخفض من سائره ، فصار ما يغمر الفوهة لا يغمر سائر النهر ، فدافع محمد وأحمد ابنا موسى فى أمره ، واقتضاهما المتوكل . فسعى بهما إليه فيه . فأنفذ مستحثاً فى

---

(١) القفطى ص ٨١ .

(٢) ابن النديم ص ٣٩٨ — ٣٧٩ .

إحضار سند بن على من مدينة السلام فوافى . فلما تحقق محمد وأحمد ابنا موسى أن سند بن على قد شخص أيقنا بالهلكة ، و يئسا من الحياة . فدعا المتوكل بسند وقال له : ما ترك هذان الرديان شيئاً من سوء القول إلا وقد ذكراك عندى به . وقد أتلفا جملة من مالى فى هذا النهر . فاخرج إليه حتى تتأمله ، وتخبرنى بالغلط فيه ، فإنى آليت على نفسى إن كان الأمر على ما وصف لى أن أصلبهما على شاطئه . وكل هذا بعين محمد وأحمد ابنى موسى وسمعهما . فخرج وهما معه . فقال محمد بن موسى لسند : يا أبا الطيب إن قدرة الحر تذهب حفيظته ، وقد فزعنا إليك فى أنفسنا التى هى أعلاقنا ، وما ننكر : إنا أسأنا والاعتراف يهدم الاقتراف ، فتخلصنا كيف شئت . قال لهما : والله إنكما لتعلمان ما بينى و بين الكندى من العداوة والمباعدة ، ولكن الحق أولى ما أتبع . أكان من الجميل ما أتيتماه من أخذ كتبه ؟ والله لا ذكرتكما بصالحة حتى تردا عليه كتبه . فتقدم محمد بن موسى فى الكتب إليه ، وأخذ خطه باستيفائها . فوردت رقعة الكندى بتسلمها عن آخرها . فقال : قد وجب لكما علىّ ذمام برد كتب هذا الرجل ، ولكما ذمام بالمعرفة التى ترعيانها فىّ . والخطأ فى هذا النهر يستتر أربعة أشهر بزيادة دجلة . وقد أجمع الحساب على أن أمير المؤمنين لا يبلغ هذا المدى . وأنا أخبره هذه الساعة أنه لم يقع منكما خطأ فى هذا النهر إبقاء على أرواحكما . فإن صدق المنجمون أفلتنا الثلاثة ، و إن كذبوا

وجازت مدته حتى تنقضي دجلة وتنضب ، أوقع بنا ثلاثتنا .

فشكر محمد وأحمد هذا القول منه ، واسترقهما به . ودخل على المتوكل فقال له : ما غلطا . وزادت دجلة ، وجرى الماء فى النهر فاستتر حاله . وقتل المتوكل بعد شهرين[١] ... » .

والذى نستخلصه من هذه القصة أن الكندى كان صاحب مكتبة غزيرة هامة حتى لتسمى بالكندية . وأنها كانت تحوى فنون الهندسة والنجوم مما يحتاج المهندسون إلى الرجوع إليه . وأن الكندى كان محسوداً لا من النصارى والصابئة فحسب، بل من المسلمين أنفسهم، فسعى هؤلاء وأولئك إلى النيل من علمه وشهرته .

ومن يدرى لعل مكتبة الكندى حين خرجت من يده أغار عليها هؤلاء القوم بالنسخ ، واستفادوا منها ، ونسبوا مافيها لأنفسهم ، أو أصلحوا ماوجدوه، و بذلك طعنوا الكندى فى صناعة النقل .

قال ابن النديم عند الكلام على بطليموس ، وله « كتاب جغرافيا فى المعمور وصفة الأرض ، وهذا الكتاب ثمانى مقالات ، نقل للكندى نقلا رديئاً ، ثم نقله ثابت إلى العربى نقلا جيداً[٢] » .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

(٢) ابن النديم — الفهرست ص ٣٧٥ .

ويقول القفطى عند الكلام عن هذا الكتاب ما يخالف كلام ابن النديم تمام الخلاف ، « كتاب الجغرافيا فى المعمورة من الأرض . وهذا الكتاب الذى نقله الكندى إلى العربية نقلا جيداً ، ويوجد سريانياً » .

رواية صاحب الفهرست أن الكتاب نقل للكندى ، ورواية صاحب أخبار الحكماء أن الكندى هو الذى نقله . وفى الرواية الأولى أن النقل ردئ أصلحه ثابت ، وفى الرواية الثانية أن نقل الكندى جيد .

على أن الدسائس لم تفلح فى الحط من شهرة الكندى ناقلاً ، فقد جاء فى طبقات الأطباء « قال أبو معشر فى كتاب المذكرات لشاذان : حذاق المترجمين فى الإسلام أربعة : حنين بن إسحاق ، ويعقوب بن إسحاق الكندى ، وثابت بن قرة الحرانى ، وعمر بن الفرخان الطبرى[1] » .

ونقل القفطى عن ابن جلجل الأندلسى أن الكندى « ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ، ولخص المستعصب العويص[2] » .

وابن جلجل ، هو سليمان بن حسان الطبيب الأندلسى ، له ذكر فى عصره ومصره ، وكان له تطلع على علوم الأوائل وأخبارهم ، وله تصنيف صغير

---

(١) ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٠٧ .

(٢) القفطى ص ٢٤١ .

فى تاريخ الحكماء لم يشف فيه غليلا ومع هذا فقد كان حسن الإيراد[١] .

ويقول ماسينيون عن الكندى « إليه يرجع الفضل فى تحرير جملة من التراجم العربية لمصنفات يونانية فى الفلسفة[٢] » .

الكندى والأدب :

وكما أن علاقة الكندى لم تكن حسنة برجال الدين ، والنقلة ، والمهندسين والمنجمين ، كذلك لم تكن حسنة بالأدباء ، حتى أخرجوه من ميدان الأدب .

ذكر ابن نباتة فى سرح العيون أن والد الكندى كان من ولاة الأعمال فى الكوفة وغيرها فى أيام المهدى والرشيد . « وانتقل يعقوب إلى بغداد ، واشتغل بالأدب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها ، وحل مشكلات كتب الأوائل ، وحذا حذو أرسطوطاليس ، وصنف الكتب الجليلة الجمة ، وكثرت فوائده وتلاميذه » .

وليس غريباً أن يشتغل الكندى فى أول أمره بالأدب ، ثم يعدل بعد ذلك إلى الفلسفة وغيرها ، فقد كان العصر عصر بلاغة ، وكان معاصراً للجاحظ

---

(١) القفطى ص ١٣٠ .

(٢) Massignon. Recueil de textes inédits concernant l' his - toire de la mystique en pays de l' islam 1929.

الذى روى عنه فى البخلاء قصة بخله . ثم كان مؤدباً لأحمد بن المعتصم بالله ، وقد ذكرنا من قبل قصة نقده لأبى تمام ، وهو من أبرز الشعراء .

وقد شاع عن الكندى فيما بعد ضعف الأسلوب ، والنزول عن مستوى الأدباء . وكيف تريد من الكندى حين يؤلف فى الهندسة وعلم الهيئة ، وينقل كتب المنطق والفلسفة الأولى أن يصوغها فى أسلوب الجاحظ .

لذلك شاع عن الكندى رداءة اللفظ والبعد عن الأسلوب البليغ .

قال الشهرزورى فى نزهة الأرواح « ذكر أبو سليمان السجزى أنه اجتمع هو وجماعة من الحكماء عند الملك أبى جعفر بن بويه بسجستان فجرى حديث فلاسفة الإسلام ، فقال الملك : ما وجدنا فيهم على كثرتهم من يقوم فى أنفسنا مقام سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس . فقيل له : ولا الكندى ؟ قال : ولا الكندى ، فإن الكندى على غزارته ، وجودة استنباطه ، ردىء اللفظ ، قليل الحلاوة ، متوسط السيرة ، كثير الغارة على حكمة الفلاسفة[1] » .

وقد آثر المحدثون أن يتنحوا عن إبداء الرأى فى أسلوب الكندى ، نظراً لضياع كتبه ، واعتمد الأستاذ مصطفى عبد الرازق على بعض النصوص الواردة عنه فكتب عن أسلوبه يصفه بالغموض الناشىء عن استعمال الألفاظ الاصطلاحية الفلسفية ، ولم تكن قد استقرت فى نصابها، وتحددت معانيها .

---

(١) الشهرزورى — نزهة الأرواح — مخطوطة بمكتبة جامعة فؤاد .

ونستطيع بعد العثور على بعض مخطوطات الكندى أن نحكم على أسلوبه من واقع هذه النصوص .

أسلوب الكندى فى جملته ليس بليغا ، أو كما قيل عنه « قليل الحلاوة ردئ اللفظ » .

على أنك تقع فى بعض الأحيان على عبارات يبدو فيها الترسل فيرتفع إلى مقام البلغاء . انظر إلى قوله من رسالته فى الحيلة لدفع الأحزان « فقد أردنا من الطبع ما ليس فى الطبع ، ومن أراد ما ليس فى الطبع فقد أراد ما ليس بموجود ، ومن أراد ما ليس بموجود عدم طلبته ، والعادم طلبته شقى » .

وفى هذه الرسالة التى ننشرها « فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ، ولزوم الدأب ، وإيثار التعب فى ذلك . وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته ، واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، مااجتمع بمثل ذلك من شدة البحث ، وإلطاف النظر ، وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة » .

على أنك لا تجد مثل هذا الترسل إلا فى مواضع قليلة . أما الغالب عليه فالغموض ، والتواء التعبير ، ومجافاة روح العربية ، ومرجع هذا كله إلى طول النظر فى الكتب اليونانية والسريانية ، مع صعوبة النقل ، ووعورة الموضوعات ، واصطناع الألفاظ الجديدة للتعبير عن نظائرها فى تلك اللغات .

والفضل للمتقدم على كل حال فى شق الطريق ، وتذليل العسير .

وتقوم اللغـة على الألفاظ ، والألفاظ أثواب المعانى . وكان الـكندى يستحدث فى اللسان العربى ألفاظاً جديدة تعبر عن المعانى الفلسفية ، وليس هذا بالعمل اليسير . وقد اجتهد فوضع ألفاظاً درج بعضها فى اللغة العربيـة ، وعُدِل عن بعضها الآخر . مثال ذلك قوله فى أول هذه الرسالة « لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، وإما متممة » . والعلة العنصرية هى التى نقول عنها مادية ، والتمام هى العلة الغائية .

ولقد كان رداءة أسلوب الـكندى ، وما فيه من عجمة ، سبباً فى انصراف الناس عنه ، وعلةً فى عدم شهرته .

منزلة الكندى فى تاريخ الفلسفة

يختلف المؤرخون ، القدماء والمحدثون ، فى الحكم على الكندى ومنزلته وفلسفته .

قال عنه القفطى إنه المشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية ؛ متخصص بأحكام النجوم ، وأحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها .

ثم أضاف بعد كلام له عن نسبه ما يأتى : ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب هذا . وله فى أكثر العلوم تآليف مشهورة من المصنفات الطوال ، ومن الرسائل القصار جملة متعددة يأتى ذكرها إن شاء الله تعالى . وكان مع تبحره فى العلم يأتى بما يصنفه مقصرا ، فيذكر مرة حججاً غير قطعية ، و يأتى مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية ، وأهمل صناعة التحليل التى لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها . فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم . و إن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء.

وأما صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذى هو فى غنى عنها بتبحره فى هذا النوع[١] .

وحاصل هذا الكلام أن الكندى اشتهر بالفلسفة ، وسمى فيلسوف العرب ، لأنه كان أول فيلسوف . ولم يأخذ المتأخرون بآرائه لأنه أغفل المنطق.

ورأى القفطى منقول عن صاعد الأندلسى ، وقد ذكره ابن أبى أصيبعة فقال : « وقال القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد فى كتاب طبقات الأمم عن الكندى عندما ذكر تصانيفه وكتبه قال : ومنها كتبه فى المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عاما ، وقلما ينتفع بها فى العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل فى كل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيدة ، فحينئذ يمكنه التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدرى ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها ، أو ضن على الناس بكشفه . وأى هذين كان ، فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة فى علوم جمة ، ظهرت له فيها آراء فاسدة ، ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » .

قال ابن أصيبعة يعقب على كلام صاعد « هذا الذى قاله القاضى صاعد عن

---

(١) القفطى ص ٢٤١

الـكندى فيه تحامل كثير عليه . وليس ذلك مما يحط من علم الـكندى ، ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها[١] » .

ونحن نرى أن صاعداً يضيف حجة أخرى إلى إغفال الـكندى المنطق ، وهى فساد آرائه ، و بعد مذهبه عن الحقيقة .

أما ابن النديم فيرى أن الـكندى « فاضل دهره ، وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها ؛ و يسمى فيلسوف العرب . وكتبه فى علوم مختلفة مثل المنطق ، والفلسفة ، والهندسة ، والحساب ، والأرثماطيقى ، والموسيقى ، والنجوم ، وغير ذلك . و إنما وصلنا ذكره بالفلاسفة الطبيعيين إيثاراً لتقديمه لموضعه فى العلم[٢] » .

فـكأن صاحب الفهرست يرى أن الـكندى من الفلاسفة الطبيعيين ، ولهذا أورد ترجمته فى هذا الموضع .

و إذا كان رأى المؤرخ يبـدو من الموضع الذى يضع فيـه الـكندى ، فرأى ابن أبى أصيبعة فيه أنه « من الأطباء النقلة الذين نقلوا كتب الطب وغيره من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى » . ثم وضعه بعد ذلك فى الباب العاشر ، وهو طبقات الأطباء العراقيين .

ولم يشتهر الـكندى بأنه من حذاق النقلة فحسب ، بل كان طبيبا كذلك ،

---

(١) ابن أبى أصيبعة ص ٣٠٨

(٢) ابن النديم ص ٣٥٧ — ٣٥٨

يزاول المهنة ، ولو أنه لم يبلغ طبقة المشهورين فى عصره ، المنقطعين للخلفاء .

ذكر القفطى قصة إن صحت فإنها تدل على رسوخ الكندى فى صناعة الطب ، وشهرته فى ذلك . قال « وقد ذكروا من عجيب ما يحكى عن يعقوب ابن إسحاق الكندى هذا أنه كان فى جواره رجل من كبار التجار موسع عليه فى تجارته . وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه ، وضبط دخله وخرجه . وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على الكندى ، والطعن عليه ، مدمنا لتعكيره والإغراء به . فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، و بقى لا يدرى ما الذى فى أيدى الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه. فلم يدع بمدينة السلام طبيبا إلا ركب إليه واستركبه لينظر ابنه ، و يشير عليه من أمره بعلاج . فلم يجبه كثير من الأطباء لكبر العلة وخطرها إلى الحضور معه ، ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء . فقيل له : أنت فى جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ، فلو قصدته لوجدت عنده ما تحب . فدعته الضرورة إلى أن تحمل على الكندى بأحد إخوانه ، فثقل عليه فى الحضور فأجاب ، وصار إلى منزل التاجر . فلما رأى ابنه وأخذ مجسه أمر بأن يحضر إليه من تلامذته فى علم الموسيقى مَنْ قد أنعم الحذق بضرب العود وعزف الطرائق المحزنة والمزعجة ، والمقوية للقلوب والنفوس . فحضر إليه منهم أربعة نفر ، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا فى طريقة

أوقفهم عليها ، وأراهم مواقع النغم بهـــا من أصابعهم على الدساتين ونقلها . فلم يزالوا يضربون والـكندى آخذ مجس الغلام ، وهو فى خلال ذلك يمتد نفسه، ويقوى نبضه ، ويرجع إليه نفسه شيئا بعد شيء إلى أن تحرك ثم جلس وتكلم، وأولئك يضربون فى تلك الطريقة دائما لا يفترون . فقـال الـكندى لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمه مما لك عليك وأثبته . فجعل الرجل يسأله، وهو يخبره ويكتب شيئا بعد شيء ...[1] » .

وإذن فقد كان الـكندى طبيباً ، ولو أنه لم يكن مقدماً فى هذه الصناعة عند الخلفاء ، إذ المعروف أن حنين بن إسحاق كان طبيب المتوكل والمعتصم من قبل . وأن يوحنا بن ماسويه كان طبيب الخلفاء .

ومع ذلك فقد ألّف الـكندى رسائل كثيرة فى الطب والعـلاج ، تجد ثبتها فى كُتب التراجم ، وقد ذكرنا من قبل أن ثابت بن قرة ألّف كتاباً فى الوقفات التى فى السكون الذى بين حركتى الشريان المتضادين ... أومأ فيه إلى الردِ على الـكندى . ورد ابن كرنيب على ثابت ، وقرظ إسحاق بن حنين كتاب ثابت واستحسنه وقرظه . وهذا كله يدل على عظيم منزلة الـكندى فى الطب .

وذكر صاحب الفهرست أن من تلاميذ الـكندى وورّاقيه « حسنويه ، ونفطويه وسلمويه ، وآخر على هذا الوزن ... » .

---

(١) القفطى ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧

ولا نظن أن سلمويه بن بنان الذى « كان فاضلا متقدماً ، وخدم المعتصم وخص به ، حتى إن المعتصم قال لما مات سلمويه : سألحق به ، لأنه كان يمسك حياتى ويدبر جسمى » هو تلميذ الكندى ، لأن الكندى فى حياة المعتصم لم يكن قد بلغ ما يجعله يخرج طبيباً يقوم على خدمة الخليفة .

على أن شهرة الكندى التى فاقت صفاته الأخرى ، ترجع إلى علم الفلك .

فقد نقلنا قصة بنى موسى بن شاكر ، وكيف أوفدوا إلى المتوكل « سند ابن على» ليوقع بينه و بين الكندى . وكانت العداوة بين سند و بين الكندى عداوة علمية ترجع إلى المنافسة . وسند بن على « منجم فاضل خبير بتسيير النجوم ، وعمل آلات الأرصاد والاصطرلاب . وكان يهودياً وأسلم على يد المأمون ، وله تصانيف فى النجوم والحساب مشهورة » .

وذكروا من تلامذة الكندى « جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخى عالم أهل الإسلام بأحكام النجوم ، وكان معاصراً لأبى جعفر محمد بن سنان البتانى ، وكان منجماً للموفق أخى المعتمد[٢] » . وقد ذكرنا من قبل أنه كان فى أول أمره من أصحاب الحديث ، وكان يضاغن الكندى ويغرى به العامة فدس عليه الكندى من حسن له النظر فى علم الحساب والهندسة ، ثم عدل إلى علم الأحكام .

---

(١) القفطى ص ١٤٠ ــ ١٤١

(٢) القفطى ص ١٠٦ ــ ١٠٧

ويبدو أن ظهور أمثال أبى معشر والبتانى وغيرهما من علماء الفلك فى الإسلام حجب شهرة الكندى فى هذا العلم ، مع أنه هو الذى علمهم ، وتخرجوا بكتبه . غير أن شهرته فى أوربا فى العصر الوسيط كانت عظيمة . ويعده دى بور فى مقالة له بدائرة المعارف الإسلامية واحداً من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية .

وذكر ظهير الدين البيهقى فى تاريخ حكماء الإسلام عند الكلام عن الكندى قال : « وأنا ما حصلت علم المناظر ، وما تخيلت أشكال ذلك العلم ، إلا من تصنيفه الذى هو نادر فى ذلك الفن[1] » .

وعلم المناظر جزء من علم الهيئة أو هيئة الأفلاك[2] .

ويذهب الدكتور ابراهيم مدكور إلى أن الكندى كان إلى الطب وعلم الهيئة أدنى منه إلى علوم الفلسفة . وأنه كان من أوائل المترجمين لأفلاطون وأرسطو ، فكان بذلك الممهد للفارابى الذى تأثر به ، ولو أنه لا يذكره . ذلك أن آراء الكندى لم تكتمل ، ونظراته جزئية[3] .

ويعترض الدكتور عبدالهادى أبو ريدةعلى هذا الرأى ، فيقول « والحق

---

(١) البيهقى ص ٤١

(٢) نللينو ص ٢٠

(٣) Madkour : La Place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane. Paris, 1934 P 5 - 9

أن الكندى فيلسوف بالمعنى الواسع الذى يتمثل فى فلاسفة اليونان ، ومن حذا حذوهم من فلاسفة العرب[1] » .

غير أن الدكتور مدكور ، لا يزال عند رأيه من أن الفارابى هو الواضع الحقيقى لدعائم الفلسفة الإسلامية . وهو يعلق على ذلك بقوله « واضح أنا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابى والكندى أيهما المؤسس الأول للمدرسة الفلسفية الإسلامية ، على أنا قد رأينا من قبل فى هذا رأياً لا نظن أنه جد ما يغيره . وما أجدر صديقنا الدكتور أبو ريدة ، الذى بدت عليه معارضتنا فى بحث أخير (مجلة الأزهر ـ مجلد ١٨) أن يعود إليه ليتبين أنا لم ننكر على الكندى فلسفته ، ولكنا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة ، وطابعها الرياضى مما يميزها من فلسفة الفارابى[2] » .

وتحدث الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن آثاره وآرائه ومنزلته العلمية ، فتكلم عن الكندى الفلكى ، والطبيب ، والمهندس ، إلى أن جاء إلى الفلسفة فقال « أما شأنه فى الفلسفة فهو أهم شؤونه ، ومظهر عبقريته ، ومناط الخلود لاسمه فى ثنايا التاريخ » . وذلك لأنه أول من قسم الفلسفة ثلاثة علوم علم الربوبية ، والعلم الرياضى ، والعلم الطبيعى ، « فكان هذا المنحى فى فهم

---

(١) مجلة الأزهر ـ المجلد ١٨ عدد صفر ١٣٦٦

(١) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ـ مطبعة عيسى الحلبى ـ ١٩٤٧ ـ ص ٢٢٦

معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها» . ولأنه ثانياً « هو الذى وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة » . ولأنه ثالثاً « أول عربى مسلم مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفى ظل الإسلام » .

هذه الأسباب وحدها ليست كافية فى رفع شأن الكندى إلى مرتبة الفيلسوف الحقيق بهذا الإسم .

ولو كان نقل فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما إلى اللغة العربية ، يجعل الناقل فيلسوفاً لسمى حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وثابت وغيرهم من المترجمين فلاسفة .

وإنما يُعْرَف الفلاسفة بمذاهبهم المغايرة لمذاهب غيرهم ، ومن شروط المذهب أن يكون مرتبط الأجزاء ، كامل النسق .

ولسنا نعرف للكندى مذهباً مستقلاً جديداً مغايراً لفلسفة اليونان . قال الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندى ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفى نسقاً كاملاً[٢] » .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب : ص ٤٦ — ٤٩

(٢) مصطفى عبد الرازق ص ٤٧

وإذا كانت المخطوطات التى عثر عليها تفيد فى معرفة آراء الكندى إلا أنها لا تكفى فى معرفة مذهبه الكامل .

وأهم هذه المخطوطات هو الذى ننشره ، وهو كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، وهو يحتذى فيه حذو أرسطو ، و ينقل عنه فقرات بأ كملها ، ولكنه لا يفند آراءه أو يعلق عليها كما يفعل ابن سينا وابن رشد ، مما يدل على استقلال الرأى ونشوء المذهب .

كل ما نستطيع أن نقوله إن الكندى صاحب « توجيهات » كما يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، أو « الممهد » لفلسفة الفارابى كما يقول الدكتور مدكور .

وأبرز هذه التوجيهات ، الجمع بين أفلاطون وأرسطو وشراحه ، والتوفيق بين الدين والفلسفة .

ونحن لا نملك بعد انقضاء هذه القرون الطويلة على وفاة الكندى أن نحكم عليه حكماً جديداً ، فقد أصدر التاريخ عليه حكمه . ونحن نعرف أن كتب الكندى وفلسفته لم تكن متداولة عند المسلمين ، وآثروا عليها فلسفة الفارابى وابن سينا وابن رشد ، فأخذوا عنهم ، وشرحوا آراءهم واحتذوا حذوها ، وردوا عليها .

وعلى المؤرخ المنصف الذى يتبع سبيل العلماء أن ينظر فى الواقع ثم يلتمس له الأسباب . أما الواقع فهو السكوت عن فلسفة الكندى ، وتنحيته عن هذا الميدان .

صحيح أنه سمى فيلسوف الإسلام ، وفيلسوف العرب ، لأنه كما يقول ابن أبى أصيبعة « ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا إلا يعقوب هذا » . ويقول ابن نباتة « الكندى هو يعقوب بن صباح المسمى فى وقته فيلسوف الإسلام » .

عرف الكندى فى وقته بفيلسوف الإسلام ، حتى إذا ظهر الفارابى سموه المعلم الثانى ، وحجب شهرة الكندى ، فلم يعد الناس يذكرونه .

وأسباب ذلك كثيرة ، فطن إليها بعض المؤرخين من القدماء .

قال صاعد إن الكندى أهمل صناعة التحليل ، وهى لب المنطق؛ ولو أن ابن أبى أصيبعة يرد على صاعد قائلا إن ما ذكره « فيه تحامل كثير عليه »

ورأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق أن ينصفه كذلك اعتمادا على أسماء كتبه فى المنطق ، غير أن الإنصاف الصحيح يقتضى النظر فى هذه الكتب ، وهى مع الأسف مفقودة . ومع ذلك فلو كانت مؤلفات الكندى فى المنطق جيدة لأخذ بها الناس ، دون أن ينتظروا تحريرها على يد الفارابى ، الذى سمى « المعلم الثانى » لهذا السبب .

قال القفطى عن الفارابى إنه « شرح الكتب المنطقية ، وأظهر غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج منها ، فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم[1] » .

---

(١) القفطى ص ١٨٢

وقال ابن قيم الجوزية عند الكلام على أرسطو إنه «سمى المعلم الأول لأنه أول مَنْ وضع لهم التعاليم المنطقية» . إلى أن قال « والمقصود أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلم الأول ، حتى انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثانى : أبى نصر الفارابى ، فوضع لهم التعاليم الصوتية ، كما أن المعلم الأول وضع لهم التعاليم الحرفية . ثم وسع الفارابى الكلام فى صناعة المنطق ، و بسطها ، وشرح فلسفة أرسطو وهذبها[1] » .

إغفال الكندى صناعة التحليل، مع غموض كتبه فى المنطق ، و بعدها عن متناول الأيدى هو السبب الأول فى انصراف المتأخرين أن يأخذوا الفلسفة عنه .

والسبب الثانى هو ضعف أسلوبه ، وغموض عبارته ، وفساد التراكيب العربية وقربها من العجمة . وهذا ما يصرف القارىء العربى عن الاطلاع على كتبه ، والنظر فيها ، والأخذ عنها .

والسبب الثالث أنه كان ألصق بالأصول التى ينقل عنها ، فهو مترجم أكثر منه فيلسوف . وكان من الطبيعى أن يتجه الكندى وجهة النقل إذ كانت مؤلفات أفلاطون وأرسطو لا تزال فى لغتها اليونانية . وفضلُ الكندى هو نقلها إلى العربية . ولذلك احتاجت هذه التراجم إلى التهذيب والتصفية ، وهو ما فعله الفارابى . قال حسن صديق خان فى كتاب أبجد العلوم « إن المأمون

---

(١) ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان — مطبعة مصطفى الحلبى ١٩٣٩ — ج ٢ ص ٢٥٩ — ٢٦٠

جمع مترجمى مملكته كحنين بن إسحاق وثابت بن قرة ، وترجموها بتراجم متخالفة مخلوطة غير ملخصة ومحررة، لا توافق ترجمة أحدهم للآخر . فبقيت تلك التراجم هكذا غير محررة ، بل أشرف أن عفت رسومها إلى زمن الحكيم الفارابى . ثم إنه التمس منه ملك زمانه المنصور بن نوح السامانى أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة . فأجاب الفارابى ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه بالتعليم الثانى . فلذلك لقب « بالمعلم الثانى » .

والسبب الرابع انصراف الكندى إلى علوم الفلك والهندسة ، والاشتهار بها فى زمانه ، غير أن ظهور البتانى فى علم الهيئة ، وابن الهيثم فى الضوء ، وغيرهما من العلماء ، حجبوا شهرة الكندى أيضاً فى هذه العلوم ، كما حجب الفارابى ، وابن سينا من بعده شهرة الكندى فى الفلسفة .

والسبب الخامس انعدام المذهب الفلسفى المتماسك الأطراف ، الكامل الأجزاء ، مما يصرف التلاميذ عن اتباعه لانعدام الموضوع الواضح الكامل .

تحليل الرسالة الخطية

مجموعة الرسائل:

ظلت رسائل الكندى المخطوطة مغمورة فى زوايا النسيان إلى أن عثر على بعضها منذ وقت قريب. وكل ما عرفناه من رسائله تراجم لاتينية لبعض الرسائل، أهمها رسالة العقل.

ويرجع السبب فى الجهل بهذه المجموعة من المخطوطات التى تبلغ ٣٢ رسالة، إلى أنها موجودة مع رسائل أخرى لثابت بن قرة، فتقرأ فى افتتاح المجموع «هذا فهرس كتب ثابت ابن قرة»، فينصرف الباحث عنها، إلا إذا قلبها ورقة ورقة.

فالمجموعة تحتوى على صنفين من الرسائل، الأولى لثابت، والثانية للكندى.

وأول من كشف أمرها المستشرق ريتر بمكتبة أياصوفيا تحت رقم ٤٨٣٢ وكتب عنها مع المستشرق بلسنر، عام ١٩٣٢ فى مجلة الاستشراق التشكوسلوفاكية.

وأحضرت دار الكتب الملكية بالقاهرة نسخة من هذا المجموع ، أخذت بالتصوير الشمسى ، عام ١٩٤٠ ، وهى موجودة تحت رقم ٣٦٢٦ ج . ينتفع بها المشتغلون بالفلسفة منذ ذلك الزمن .

ويبدو أن الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ، غفل عن هذه النسخة الموجودة بالقاهرة فطلب من « أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية ، فقام مشكوراً بتكليف صديق فاضل محب لإخراج كنوز العلم القديم بالحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر . فلما وصلنى قدمته إلى أستاذنا الأكبر شيخ الجامع الأزهر [يومئ إلى المغفور له مصطفى عبد الرازق] فرحب به ، وشجع على نشره[1] » .

وقد كتب الدكتور إبو ريده مقدمة يصف فيها الرسائل المخطوطة ثم نشر رسالة « حدود الأشياء ورسومها » .

ونشر فى عدد آخر ثلاث رسائل صغيرة ، الأولى رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى الجرم ؛ والثانية فى مائية مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذى يقال لانهاية له ؛ والثالثة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم[2] .

وقد أعلن عن نشر باقى هذه الرسائل . وليس غرضنا فى هذه الرسالة

---

(١) مجلة الأزهر — المجلد ١٨ — عدد صفر ١٣٦٦ هـ .
(٢) مجلة الأزهر — المجلد ١٨ عدد ربيع الثاني ١٣٦٦

إخراجها من حيز الخط إلى نور الطباعة فحسب ، بل دراستها ، وتتبع أصولها التى استقى الـكندى منها كلامه ، و بيان قيمتها فى الفلسفة الإسلامية .

الناسخ :

نقرأ فى صدر الرسائل عن ناسخها ؛ ومالـكها ما يأتى :

« قيل إن هـذا الـكتاب كان لأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا ، وصنف فيه [1] رسائل كثيرة والله أعلم .

فى نو بة محمد بن أبى القم الحسينى :

وذكر أن هذا الخط خط الشيخ الرئيس شرف الملك حجة الحق أبى على بن الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله . كتبه الحسن بن [بياض] فى نو بة أبى الفتوح بن كاميا [بياض] .

صار لابن الحمامى أبى زيد بن على فى التاسع عشر من رجب سنة ثمان وستين وخمسمائة » .

ولا يبعد أن تكون هذه المجموعة من جملة ما كان يقتنيه الشيخ الرئيس، ولو أنا نستبعد أن يكون الخط من قلمه ، لما فى النسخة من أخطاء كثيرة فى فى النحو والإملاء ، لا يقع فيها إلا الجهلة من النساخ .

(١) [لعلها منه] .

على أن تحقيق هذا الشك يقتضى النظر فى بعض المخطوطات الثابتة من قلم ابن سينا للموازنة بين هذا وذاك .

ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد استفاد من هذه الرسائل ، إذ كانت ترجمات المتقدمين غذاء المتأخرين .

والخط قديم ، لا إعجام فيه ، كثير الخطأ والتصحيف . وليست جميع الرسائل من قلم واحد ، فالرسالة التالية لكتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، وهى فى حدود الأشياء ورسومها ، بقلم مخالف لخط النسخة .

والرسائل صحيحة النسبة للكندى . ذلك أن مالكها قريب من زمن الكندى ، وقيل إنها كانت فى حوزة ابن سينا ، وتنطبق بعض الرسائل على أسماء الرسائل الواردة فى كتب التراجم ، ويتشابه أسلوبها فيما بينها . وتنطبق بعض الرسائل على الترجمات اللاتينية الموجودة لرسائل الكندى مثل رسالة العقل ، وهذا أقوى دليل .

بعض هذه الرسائل ليست للكندى ، منها رسالة لابن الهيثم فى تربيع الدائرة ، وأخرى للقوهى فى معرفة مايُرى من السماء والبحر ، ومقدمات كتاب المخروطات لبنى موسى المنجم . وهذا يدل على أن الذى اقتنى هذه الرسائل ضمها هى ورسائل ثابت بن قرة فى مجموع واحد ، دون عناية بفصل مالكل مؤلف على حدة .

ويغلب على هذه الرسائل القصر ، فبعضها صفحة واحدة ، وبعضها

صفحتان أو ثلاث . وأطولها هذه الرسالة « كتاب الـكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » ، فهى تقع فى عشرين صفحة من المخطوط .

والناظر فى هذه المجموعة يجد أن بعضها اختصار لبعضها الآخر ، و بخاصة رسالة الـكندى إلى المعتصم بالله ، إذ لها فى هـذا المجموع مختصر لبعض أجزائها ، هى رسالة يعقوب بن إسحاق الـكندى إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، والثانية رسالة الـكندى إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم ، والثالثة رسالة الـكندى فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له .

و بعض هذه الرسائل فى العلم الطبيعى مثـل الرسالة الأولى فى العلة الفاعلة للمد والجزر ، و بعضها فى صميم الفلسفة كهذه الرسالة التى ننشرها .

رسالتان أم رسالة ؟ :

لم نعثر فى كتب التراجم على اسم هذا الـكتاب كما هو وارد فى المخطوط.

يتفق ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة على هذا الـكتاب « كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد » .

واسم الـكتاب فى المخطوط ورد مرتين الأولى فى رأس الصفحة « كتاب الـكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى» . والثانية بعد البسملة « بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله ـ كتاب الـكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » .

والفرق بين العنوانين يقع فى أمرين : الأول إغفال خطاب المعتصم بالله فى كتب التراجم، والنص عليه فى المخطوط . والثانى الاقتصار فى الرسالة المخطوطة على القول بأن الكتاب فى الفلسفة الأولى ، وتزيد كتب التراجم « الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد » .

أما عن الأمر الأول ، فكثيراً ما أغفل الذين أثبتوا مؤلفات الكندى اسم الشخص الموجه إليه الكتاب للاختصار . مثال ذلك « رسالة فى ذات الشعبتين » أثبتها ابن أبى أصيبعة ، وفى ترجمتها الألمانية المأخوذة عن اللاتينية أنها « كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى إلى أبى العباس بن المعتصم بالله فى معرفة الأبعاد بوساطة الآلة ذات الشعبتين » .

أما عن الأمر الثانى ، أى زيادة المؤرخين فى اسم الكتاب بقولهم: « فيما دون الطبيعيات والتوحيد » فهى زيادة تنطبق على مضمون الكتاب ، إذ أنه يشمل جزأين الأول : فى التوحيد والإقرار بالوحدانية ، والثانى : فيما دون الطبيعيات .

واصطلاح « فيما دون الطبيعيات » هو نفسه الفلسفة الأولى .

وقد عدل المتأخرون عن اصطلاح « ما دون الطبيعيات » وقالوا « ما بعد الطبيعة » كما هو معروف عند ابن رشد . وهى ترجمة لقولهم الآن « ميتافيزيقا » وجاء ذلك من ترتيب كتب أرسطو بعد موته ، إذ وضعوا كتبه فى الفلسفة الأولى ، بعد الكتب الطبيعية ، فسميت لذلك ، « ما بعد الطبيعة » . وهذا

الاسم يدل على ترتيب الكتب لا على الموضوع ، ثم اشتهر بذلك ، وبخاصة فى أوربا ، فيقولون الميتافيزيقا ، ولا يقولون الفلسفة الأولى . والتسمية الأخيرة هى التى كان يعنيها أرسطو .

الخلاصة أن كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، هو نفسه كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد .

فإذا نظرنا إلى موضوع الكتاب ، وجدنا أنه ينقسم قسمين ، يبدأ الأول بالدعاء المأثور من الكندى فى جميع رسائله ، ثم بتعريف الفلسفة وأنها الإحاطة بالعلل الأربع ، إلى قوله « فبحق ما سمى علم العلة الأولى الفلسفة الأولى » . ثم ينتقل إلى الإشارة إلى أن الفلسفة هى علم الربوبية والوحدانية . ويختم ذلك بخاتمة تدل على انتهاء الكلام ، وكأنه يختم كتاباً ، إذ يقول « فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهادنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته » إلى آخر هذا الدعاء وهو طويل إلى أن يقول « ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات » .

وفى أول السطر :

« الفن الثانى وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى : فإذ قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا ، فلنتل ذلك بما نتلوه تلوا طبيعيا فنقول ... »

هذه الرسالة أقرب إلى أن تكون رسالتين مستقلتين ، لولا أن المؤلف لحق الكلام ويتابعه . على أنه ينص أن هذا القسم إنما كان مقدمة لما سوف

يذكره ، وفى ذلك يقول « فإذا قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا » .

ويبدو أن القسم الثانى من هذه الرسالة ليس كاملًا ، لا فى أوله ولا فى آخره. فهو فى الأول يقول « الفن الثانى » كأن هناك فنًا سابقًا تكلم عنه ، أو أغفله. ثم يذكر إن هذا الفن الثانى هو الجزء الأول ، وفى ختام الرسالة « تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى ، والحمد لله رب العالمين ... » . مما يدل على وجود جزء آخر .

أصول الكتاب :

الفلسفة الأولى ، أو ما بعد الطبيعة ، عدة كتب لأرسطو ، وتعرف أيضا بكتاب الحروف، لأنهم جعلوا لكل كتاب منها حرفًا من الحروف اليونانية. وقد نقل هذا الكتاب إلى اللسان العربى . وذكر ابن النديم فى الفهرست قصة نقل هذا الكتاب ، وتبعه فى ذلك القفطى وابن أصيبعة . قال عند ذكر كتب أرسطو :

« الكلام على كتاب الحروف، ويعرف بالإلهيات : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحاق . والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدى . وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندى ، وله خبر فى ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر،

وهى الحادية عشرة من الحروف ، إلى العربى ...[(١)] » .

والذى يهمنا فى هذه القصة أن الكندى لم يترجم هذا الكتاب ، وإنما نقلها له أسطاث . ذكره ابن النديم فى الفهرست ولم يترجم له ، وقال عنه ابن أبى أصيبعة « كان من النقلة المتوسطين[(٢)] » ولم يزد .

وكنا نحب أن نعرف هذا الخبر الذى حدثنا عنه ابن النديم ، غير أن كتب التاريخ أغفلته .

وفى الوقت الذى نُقل فيه كتاب الفلسفة الأولى إلى اللسان العربى ، كان العهد قد بَعُد عن زمان أرسطو ، فتناولته يد التغيير . وأول تغيير هو فى العنوان الذى وضعه أندرونيقوس الروديسى ، فجعله ما بعد الطبيعة ، أى بعد الكتب الطبيعية . وأندرونيقوس هو الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين [٧٨ ق . م ــ ٤٧ م] ، وتعد نَشْرَتُه لكتب أرسطو أساساً لجميع ما نشر بعد ذلك ، وقد أخذ العرب عن هذه القائمة[(٣)] . ويقال إن هذا العنوان من وضع نقولا الدمشقى المعاصر لأندرونيقوس .

ولم يكن أرسطو يسمى الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة كذلك ، فهى عنده « الحكمة » تارة ، « والفلسفة الأولى » تارة ثانية ، «والعلم الإلهى» تارة ثالثة.

---

(١) ابن النديم ص ٣٥٢

(٢) ابن أبى أصيبعة ص ٤٠٢

(٣) Robin : Aristote, Paris, 1944 p 10 - 11

وقد درس المؤرخون المحدثون هذه الكتب ، وعددها أربعة عشر كتاباً ، فرجحوا بعد النظر فى الأسلوب والموضوع ، أن منها عدة كتب منحولة ، أضافها الشراح والتلاميذ . الأول كتاب « الألف الصغرى » وهو مدخل إلى الطبيعة وإلى الفلسفة بوجه عام . الثانى حرف « الدال » وهو الرابع فى ترتيب الكتب ، وموضوعه فى دلالات ألفاظ فلسفية . الثالث حرف « الكاف » وهو الحادى عشر فى الترتيب ، ويشمل قسمين : الأول اختصار للكتب الثانى والثالث والخامس ، والقسم الثانى ملخص من كتاب الطبيعة الثانى والثالث والخامس .

فإذا رجعنا إلى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، ووازنا بينه وبين مجموعة كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وجدنا أنه يأخذ عن كتاب الألف الصغرى، وعن حرف الكاف، وكلاهما منحول . وهو يؤثر هذين الكتابين، كما فعل الشراح من قبل، لأنهما أليق بتفسير الطبيعة، وذلك ما كان يعنى به الكندى بوجه خاص . غير أنه يتحرر فى بعض المواضع فيلخص ويشرح ويستقل .

ولقد تغير معنى الفلسفة الأولى عند الشراح ، عما كان عليه عند أرسطو .

يذهب أرسطو إلى أن الفلسفة الأولى هى العلم « بالموجود بما هو موجود » أما المتأخرون فيطلبون العلم بالموجود الأعلى ، الأزلى ، الذى لا يتغير ، وذلك فى مقابل الموجود المحدود المتغير المتحرك الزائل ، ولهذا كان العلم الإلهى أشرف جزء فى الفلسفة بل هو الفلسفة الأولى بأسرها(١) .

---

(١) Taylor : Aristotle, London, 1945. P 65-67

أعظم ما قام به أرسطو فى الفلسفة هو نظريته فى العلة ، وتقسيم العلل إلى أربع : المادية ، والصورية ، والفاعلية ، والغائيـة . وهو يعترف للفلاسـفة السابقين بالقول بالعلة ، ولـكنهم لم يَجْمعوا بين العـلل الأربع ، ولم يذكر الفلاسفة خلاف هذه العلل ، وإذا كانوا قد تـكلموا عنها فبطريقة غامضة .

والفلسفة الأولى هى العلم الذى يكشف عن العلل البعيدة والمبادىء الأولى.

وتختلف الفلسفة الأولى عن غيرها من العلوم ، ولو أنها جميعاً تبحث عن العلة . فالعلم الرياضى ، أو العلم الطبيعى ، لا ينظران فى المبادىء الـكلية التى يقوم عليها التفكير مثل مبدأ عدم التناقض ، مع أن هذه المبادىء هى الأصول التى تستند إليها العلوم الجزئية وتقوم عليها . والنظر فى هذه المبادى لا يخص عالم الهندسة أو العالم الطبيعى ، بل صاحب الفلسفة الأولى .

مثال ذلك أن العالم الطبيعى يعـــد الحركة حقيقة ثابتة ، فإذا انعدمت الحركة ، والأشياء المتحركة ، لم يعد للعلم الطبيعى وجود . ولـكن هناك بعض المفـكرين يزعمون أن الحركة ، إذا حللناها ، وجدنا أنها فـكرة متناقضة ، وأن الحركة ليست إلا وهماً . هذه المشـكلة التى يثيرها هؤلاء المفـكرون لا يختص العلم الطبيعى ببحثها ، لأن هـذا العلم إنما يقوم على إثبات الحركة ووجودها[١] .

وفى ذلك يقول الـكندى نقلا عن أرسطو « والطبيعة علة أولية لـكل متحرك ساكن، فإذن كل طبيعى فذو هيولى، فإذن لم يمكن أن يستعمل فى وجود

(١) Taylor : P 66.

الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى إذ هو خاصة ما لاهيولى له ». إلى أن قال : « فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .

فإذا كانت الطبيعة هى علم ما يتحرك ، فالفلسفة الأولى هى علم ما لا يتحرك .

وهنا نجد الكندى يسمى الفلسفة الأولى « ما فوق الطبيعيات » وهو الاصطلاح الذى عدل عنه المتأخرون ، فقالوا : « ما بعد الطبيعة » وقال عنه ابن أبى أصيبعة « ما دون الطبيعة » كما ذكرنا من قبل .

وهذا يدل على أن الاصطلاح لم يكن قد استقر بعد .

وقد عرض أرسطو فى المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة للمشكلات [Aporia] التى تواجه الفيلسوف ، ذلك أن الفلسفة الأولى عند أرسطو هى المشكلات ، وسوف تظل كذلك ، وليس على الفيلسوف أن يفرض الحلول لهذه المشكلات فرضاً ، بل عليه أن يبسط الحلول لها مع غموض الطريق . لذلك كانت باقى كتبه فى الفلسفة الأولى محاولات لحل هذه المشكلات أو المسائل .

وأول مشكلة عرض لها أرسطو هى : هل علم ما بعد الطبيعة ممكن ؟ هذا العلم الذى لا يبحث عن طبيعة هذه الحقيقة أو تلك ، بل عن الموجود الحقيقى بما هو كذلك ، ثم استخلاص طبيعة الكون من مبدإ عام .

ولا يُقال الوجود على كل موجود بشكل واحد. الجوهر فقط هو الموجود .

والجواهر على مراتب . الأولى الجواهر المحسوسة الخاضعة للتغيير . والثانية الجواهر لاتتغير ولكنها داخلة فى المحسوسات ولا توجد مستقلة عنها . والثالثة جواهر لها وجود مستقل ولا تتغير . والأولى موضوع العلم الطبيعى، الثانية العلم الرياضى ، الثالثة : ما بعد الطبيعة .

والجوهر الأول هو الشخص ، مثل سقراط وأفلاطون ، والجوهر الثانى هو الكلى مثل إنسان ؛ وهذه الكليات تقال على الأشخاص ، فيقال سقراط إنسان .

أى هذه الجواهر هو الموجود الحقيقى ، الثابت ، الحامل للكيفيات المختلفة ؟ .

ومن أى شىء يتركب الجوهر ؟ .

العلل الأربع :

الجواب عند أرسطو هوخلاصة نظريته فى المادة والصورة، والقوة والفعل، وما يوازيها من علل مادية وصورية وفاعلية وغائية .

كل جسم طبيعى يتركب من مادة ومن صورة ، ولا مادة بغير صورة .

والمادة موجودة بالقوة ، وتخرجها الصورة من القوة إلى العقل .

ويجب أن نميز بين مايعنيه أرسطو بالمادة فى مقابل الصورة ، و بين مادة الجسم المحسوس المشاهد فعلاً . فالمادة عنـــد هى الهيولى اللامعينة التى تتعين

عندما تقبل الصورة ؛ وبهذا المعنى يقصدبالمادة النوع للأفراد. فأفراد الإنسان كثيرون فوقهم النوع الذى نسميه الإنسان . والإنسان يتركب من حيوان ناطق ، الأول جنس والثانى فصل . ويترتب على هذا النظر نتائج عدة فيما يختص بالمادة .

أولا : أن المادة الأولى واحدة بالنسبة لجميع الأجسام .

وثانياً: أن المادة غير معينة ، وليس لها وجود واقعى فى الخارج ، حتى إذا أضيفت الصورة إليها أصبحت محدودة مشخصة .

وثالثاً : أن وجود المادة الأولى ذهنى لا واقعى .

ورابعاً: أن أبسط أنواع المادة هى العناصر الأربعة ، وهذه يتحول بعضها إلى بعض ، وقبل هذه العناصر توجد المادة الأولى .

والسبب الذى دعا أرسطو إلى القول بالمادة والصورة علتين فى تفسير الأشياء هو انقسام الفلاسفة السابقين قسمين : أحدهما يثبت الموجودات الطبيعية كما هى بادية فى الحواس؛ حتى لقدقالوا : إن طبيعةالوجود التغير . أما بارمنيدس ومدرسته فيذهب إلى أن الموجود ثابت ساكن فأنكر التغير أصلا ، والتمس الحقيقة فى الموجود الثابت .

البعض يقول إن الموجود ثابت ساكن ، والبعض الآخر إنه متحرك متغير ، فأين الحقيقة بين هذين المذهبين ؟ .

اقتضى هذا أن ينظر أرسطو فى الحركة والتغير . والحركة على أنواع :

النقلة مثل حركة الجسم من مكان إلى آخر ، والاستحالة مثل تبدّل اللون فى الجسم وهذا فى الكيف ، أو زيادة الجسم ونقصانه وهذا تغير فى الكيف، والكون والفساد مثل الشجرة تتولد من البذرة ثم تصبح شجرة ثم تفسد فتموت .

وأخطر هذه الأنواع هو التغير الذى يحدث بالكون والفساد ، لأننا نلحظ أن الموجود قد اختفى أو أصبح شيئاً آخر ، على خلاف التغير فى المكان لأن الموجود هنا هوهو . ولنا أن نتساءل : من أين جاء الموجود الذى لم يكن ، وأين يذهب الموجود الذى نراه .

يحل أرسطو هذه المشكلة بقوله إنّ الشيء كان موجوداً بالقوة . مثال ذلك البذرة شجرة بالقوة ، والإنسان الجاهل متعلم بالقوة . ووجوده بالقوة هو وجود مادته الأولى ، حتى إذا قبلت الصورة واتحدت بها أصبحت «مصورة» أو مشخصة ، وموجودة بالفعل .

هذا يفسر لنا اختلاف الأفراد بعضهم عن البعض الآخر ، فالمادة هى مبدأ التغير ، والصورة تعم جميع الأفراد . ولذلك جعل أرسطو القوة فى مقابل المادة، والفعل فى مقابل الصورة .

فالصورة، بالنسبة إلى المادة، هى التى تُخْرِج الشيء من القوة إلى الفعل. وفى الوقت نفسه لا يخرج الشيء من القوة إلى الفعل كيفما اتفق، بل طبقاً « لغاية » يهدف إليها الكائن بالطبيعة .

لذلك كانت العلل أربعاً ، مادية وصورية وفاعلية وغائية .

والعلة الغائية هى كمال الشىء ، أو على حد تعبير الكندى « التمام » .
مثال ذلك أن غاية الشجرة أن تخرج من البذرة وتنمو وتزدهر وتثمر ، وتيسر الحياة إلى شجرة جديدة ، ثم تموت . فكمالها فى حفظ النوع .

الخلاصة أن العلة الفاعلة هى التى تخرج الشىء من القوة إلى الفعل ، حتى تتحد فيه الصورة بالمادة ، وذلك طبقا لغاية .

فالعلل متداخلة مندمجة .

وانتقال الشىء من القوة إلى الفعل ، حركة أو تغير .

وكل حركة لابد لها من محرك . والعلة الغائية هى هذا المحرك .

وليست الحركة الشىء بالقوة ، ولا الشىء بالفعل ، بل هى حالة الشىء بين القوة والفعل . لأن الشىء بالقوة لم يتحرك ، والشىء بالفعل انتهت حركته، فبالذرة نبات بالقوة ، ومادامت بذرة لم تتحرك ، فإذا انفلقت وأصبحت نباتا بالفعل ، فقد انتهت الحركة . فموضع الحركة فى المرحلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل .

ويترتب على هذه النظرية فى العلل والحركة أن تبقى الأنواع ثابتة منذ الأزل إلى الأبد ، لأن المادة الأولى تنتقل إلى مادة بالفعل وهكذا ، فالإنسان ينجب طفلا ، وهو نفسه أصله طفل ، وحركة الكون والفساد مستمدة من مادة الإنسان . وكذلك الحال فى جميع الأنواع فهى ثابتة ، لأنه لا يمكن

أن تـكون إلا من مادة سابقة ، فالأنواع أبدية أزلية ، لا أول لهـا ولا آخر .

فإذا كان الأمر كذلك فليس العالم مخلوقا ، بل هو أزلى قديم .

ومن الطبيعى أن يرفض أصحاب الأديان هـذه النظرية لأنها تتعارض مع ما جاءت به الأديان من أن الله هو الذى خلق العـالم . ولذلك رفضها المسيحيون والمسلمون على السواء . ولنا أن نتوقع أن الـكندى سوف يرفضها كذلك ، و يعارض أرسطو فى هذه المسألة بوجه خاص .

ونهاية الفلسفة الأولى عنـد أرسطو هى الله . فهو المحرك الأول لهذا العالم . وحيث كان العالم متحركا ، فلا بد له من محرك ، وليس الله علة فاعلة فى حركة العالم ، بل علة غائية ، بمعنى أن العالم يتحرك شوقاً إلى الله .

فالله محرك لا يتحرك ؛ وهو صورة محضة ، وفعل خالص .

وهو صورة محضة ، فلا يتصل بالمادة ؛ وإنما تتحرك الأجسام الطبيعية لأنها تتعشق الصور ، وتريد أن تخرج بمادتها من القوة إلى الفعل ، أما الله فإنه صورة محضة ، يسعى العالم شوقاً إليه .

وليس الله عند أرسطو خالق العالم ، لأن المادة قديمة ، وهـذا ما جعل فلاسفة العصر الوسيط ، إسلاميين ومسيحيين ، يحاولون التوفيق بين الله و بين قدم العالم .

والله مفارق لأنه لا يتصل بالعالم ، وهذا هو المعنى الطبيعى المفارقة ، فهو بعيد عن العالم و يختلف فى جوهره عنه .

ومفارقة الله للعالم بالمعنى الفلسفى ، هو أنه عقل خالص ، يعقل ذاته فقط . ومن هنا جاء تشبيه العقل فى الإنسان بأنه مفارق .

وأشرف العلوم هو العلم الإلٰهى ، لسببين ، الأول لأنه يتعلق بالله وهو إحدى علل الأشياء ، ومبدأ أول ، والثانى لأن الله وحده هو موضع هذا العلم[1] .

تحليل كتاب الكندى :

يعد هذا الكتاب وحدةً من جهة الغرض والموضوع .

فالغرض منه بيان الفلسفة الأولى ما هى ، وما مباحثها ، وما الفرق بينها و بين العلم الرياضى من جهة ، والعلم الطبيعى من جهة أخرى . وفى ذلك يقول « فينبغى أن نقصد لكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا ، ولافى العلم الإلٰهى حسا ولا تمثيلا ، ولافى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ، ولا فى البلاغة برهاناً ، ولا فى أوائل البرهان برهاناً » .

و إذا كان حد الفلسفة « علم الأشياء بحقائقها » فغرض الفيلسوف « فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق » . وأشرف الفلسفة هى « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » . هذا ما نجده فى استهلال الكتاب ، حتى

---

(١) ما بعد الطبيعه الطبيعة لأرسطو : ك ١ ، ١٩٨٣ ـــ ٥ ـــ ١٠

إذا انتهينا إلى آخره ، وجدنا أن الحق الأول هو « الواحـد الحق » وهو «الأول ، المبدع ، الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودبر » .

والـكندى يلتقى هنا مع أرسطو إلى حد كبير ، فقد نقلنا لك نص أرسطو من كتاب ما بعد الطبيعة الذى يجعل أشرف العلوم العلم الإلٰهى .

ولـكنه يفترق عنه فى الموضوع بعض الخلاف .

فالـكندى لا يطيل فى الـكلام عن الفلسفة الأولى ، وفى عرض مذاهب فلاسـفة اليونان ، وبخاصة أفلاطون ، والرد عليهم ، وإنما يلخص الفـكرة الأساسـية التى يرمى إليها أرسطو . ولهذا السبب نقول إن كتاب الـكندى ليس ترجمة حرفيـة بل هو تلخيص من جهة ، وشرح لبعض الأجزاء من جهة أخرى .

وإذا كان موضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو « العلم بالموجود بمـا هو موجود » وذلك بمعرفة العلل التى كانت سبباً فى وجوده ، حتى إذا بلغنا الله رأينا أنه علة أولى فى حركة العالم . فإن أرسطو يُشرك مع الله العالم ، ثم يسعى إلى معرفة الموجود الطبيعى الحقيقى ، ويفسر وجوده بالعلل الأربع .

أما الـكندى ، فيلتمس كذلك الموجود الحقيقى ، ولـكنه يرى أنه واحد فقط ، هو الله تعالى ، فلا يُشْرك معه شيئاً آخر . وهـذا هو جوهر الخلاف فى الموضوع بين أرسطو والـكندى .

فإذا لم يكن الموجود الطبيعى علةَ ذاته ، كما يذهب أرسطو ، فهو إذن مخلوق ، أبدعه الله الحق الأول .

لهذا السبب اجتهد الكندى أن يثبت أن الجسم الطبيعى ليس واحداً ، ومتناهياً ، وليس علة ذاته . فإذا ثبت ذلك ، كان الله هو « المبدع الأول » .

وهنا نرى أن الكندى يعدل عن مذهب أرسطو ، إلى مذهب أفلاطون فى أن الله هو الصانع الأول . فهو يجمع بين الأستاذ وتلميذه ، فيقول بأن الله هو « المحرك الأول » وهو « المبدع الأول » . وكل ذلك فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين ، إذ كلاهما ينشد الوحدانية وعلم الربوبية . غير أن الدين يلتمس العلم بالله عن طريق الرسل الذين جاءوا «بالإقرار بربوبية الله وحده » .

أما طريق الفلسفة ، فهو العلم بالعلة ، وفى ذلك يقول الكندى فى صدر الكتاب « لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته . لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، وإما متممة » . وقد لخص القول فى هذه العلل فى غير موضع من كتابه ، لأنها أساس الفلسفة الأولى .

وبعد أن حد الفلسفة ، وتكلم عن العلل ، ووفق بين الفلسفة والدين ، انتقل إلى تقسيم الوجود الإنسانى قسمين : الوجود الحسى والوجود العقلى .

فالوجود الحسى « أقرب منا وأبعد عند الطبيعة » « والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل » .

والوجود العقلى هو الوجود الحقيقى ، أما الحسى « فهو غير ثابت : لزوال ما يباشر ، وسيلانه ، وتبدله » . أما الوجود العقلى فإنه يتصل بالأشياء الكلية ، وهو يعنى بالكلى الأجناس والأنواع . هذا العلم العقلى التابع للوجود العقلى « واجب اضطراراً ، وليست له صورة فى النفس ، إنما هو وجود عقلى اضطرارى . فمن يبحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها ، ولا تقارب الهيولى ، فلن يجد لها مثلا فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية » .

ويعود الكندى إلى نفس المعنى عند آخر الكتاب ، فيذكر أن العقل هو أنواع الأشياء ، « إذ النوع معقول وما فوقه ، والأشخاص محسوسة ... والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ... والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها ، أنواع الأشياء وأجناسها ... فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة » .

ومن الواضح أن الكندى يتابع فى نظرية العقل الإسكندر الإفروديسى ، الذى يعد أول شارح لمقالة العقل التى بسطها أرسطو فى كتاب النفس ؛ ويرى الإسكندر أن العقل المفارق خارج النفس ، وأنه واحد فى أصله أى الله ،

وأنه كثير مع تكثر الأفراد إذ يشاركون فيه ، وذلك بطريق الاتحاد أو الاتصال[١] .

وأكبر الظن أن الكندى لم يتأثر خطى الإسكندر فيما يختص برأيه فى العقل فقط ، بل فى تفسير ما بعد الطبيعة أيضا ، ولاسيما وأن العرب قد نقلوا هذا الكتاب بتفسير الإسكندر .

ينتقل الكندى مباشرة بعد الكلام فى الوجود الحسى والعقلى ، إلى مهاجمة أرسطو فى أخطر رأى له لا يتفق مع الدين ، نعنى به قدم العالم ، أو أزلية الأشياء ، فيبرهن على أن « الأزلى لاقوام [له] من غيره ، فالأزلى لا علة له» . إذ ليس له جنس ولا فصل ، ولا يمكن أن يفسد فهو تام اضطراراً . « وإذ الجرم ذو جنس وأنواع ، والأزلى لا جنس له ، فالجرم ليس هو الأزلى » .

والجرم نهائى ، وكذلك جرم الكل . والبراهين التى يذكرها لنفى اللانهاية براهين رياضية . منها أن نأخذ من اللامتناهى جزءاً فيصبح الباقى إما متناهى العظم ، وإما لا متناهى العظم . ثم نضيف هذا الجزء المتناهى ؛ فإن كان الباقى متناهيا كان الحاصل متناهيا ، وإن كان الباقى لا متناهيا ، وزدنا عليه ما أخذناه ، كان المجموع أعظم . وهذا خلف .

---

(١) Renan : Averroes et l'averroism, Paris, 9 éme édition, P. 128 et aprés.

وكل جسم فهو فى مكان ، ويتحرك فى زمان .

وكما أثبت الكندى أن الجرم نهائى ، أثبت كذلك أن المكان ، والزمان، والحركة ، كلها نهائية ، وذلك بأدلة رياضية تشبه ذلك الدليل الذى ذكرناه . « فلا يمكن أن يكون الزمان لا نهاية له بالفعل » . « والزمان مقبل من نهاية اضطراراً » .

وبعد أن نفى اللانهائية عن الجرم والمكان والزمان انتقل إلى الكلام فى « الفن الثالث » عن الشىء هل هو علة كون ذاته ؟ فأثبت أن الشىء لا يمكن أن يكون علة كون ذاته .

وكذلك الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام . وهذه كلها « الوحدة » فيها ليست بحقيقية ، فهى « إذن بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة أثر من مؤثر اضطراراً » . إلى أن يقول ، وهى النتيجة التى يريد أن يصل إليها : « فإذن هاهنا واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة » .

وكذلك الأمر فى الكثرة ، وفى الواحد .

وليس أوقع من أن نذكر نص كلامه « فإذ قد تبين ماقدمنا ، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلا للإضافة إلى مجانسه ، فإذن لا جنس للواحد الحق بتة .

وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلى ، وأن الأزلى لا جنس له ، فإذن الواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً » .

وليس العقل كذلك واحداً ، بل كثير ، لأن العقل ، فيما نقلنا من قبل هو كليات الأشياء . وما دام الأمر كذلك « والكليات متكثرة ، كما قدمنا ، فالعقل متكثر . وقد نظن أنه أول متكثر » .

وهذا الظن الذى خطر ببال الكندى ، فيما يختص بتكثر العقول عن الله ، هو الذى اعتمد عليه ابن سينا فى نظريته .

فالكندى حين ينفى اللانهاية والوحدة والوحدانية عن كل شىء ، إنما يفعل ذلك لينتهى إلى الواحد الحق ، أو على حد قوله فى ختام الرسالة « فإذن قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق ، المفيد ، المبدع ، القوى ، الممسك » .

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله
في الفلسفة الأولى

[ص ٩٤] (وهو رقم الصورة الشمسية المحفوظة بدار الكتب المصرية)

بسم الله الرحمن الرحيم . وما توفيقى إلا بالله .

كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك يابن ذُرَى السادات[١] ، وعُرَى السعادات ، الذين من استمسك بهدْيهم سعد فى دار الدنيا ، ودار الأبد ، وزَيَّنك بجميع ملابس الفضيلة وطهَّرك من جميع طَبَع الرذيلة .

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً ، وأشرَفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة التى حدُّها : علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابةُ الحق ، وفى عمله العملُ بالحق ، لا الفعل سرمدا ، لأنا نُمْسك وينصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق . ولسنا نجد مطلوباتِنا من الحق من غير علة ، وعلةُ وجود كل شيء وثباتِه الحقُّ : لأن كل ما له أنية[٢] له حقيقة ،

(١) ذرى السادات ، والذرى جمع ذروة وهى أعلى الشىء ، وفى الأصل [ذوى] ولعله تحريف . والعرى جمع عروة ، أى ما يجمع السعادة .

(٢) أنية الشىء حقيقته وهي مصدر صناعي من لفظ أن التى تفيد علة الشىء .

فالحق اضطراراً موجود إذن لأنيات موجودة . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى : أعنى علمَ الحق الأول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف : لأن علمَ[1] العلة أشرفُ من علم المعلول ، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته . لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورةً ، وإما فاعلةً : أعنى ما منه مبدأ الحركة ، وإما متممةً : أعنى ما من أجله كان الشىء[2] .

والمطالب العلمية أربعةٌ كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية : إما هل ، وإما ما ، وإما أى ، وإما لم . فأما هل فإنها باحثة عن الأنية فقط ؛ وإن كل أنيةٍ لها جنس ، فإنّ ما تبحث عن جنسها ، وأىْ تبحث عن فصلها ؛ وما وأى جميعاً تبحثان عن نوعها ، ولم عن علتها التّمامية إذ هى باحثة عن العلة المطلقة[3] . وبيّن أنّا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم

(١) ٩٩٣ ب — ٢٠ [هذا الرقم يشير إلى الترتيب المتداول بين العلماء لكتب أرسطو ، وذلك عن الترتيب المعترف به ، الذى قامت به جامعة برلين بين سنتى ١٨٣١ — ١٨٧٠ . والإشارة هنا إلى أن النص مترجم عن أرسطو ، وذلك تتبع الأصل الذى أخذ منه الكندى هذه الرسالة]

(٢) يريد بالعنصر المادة ، وبالمتممة الغائية .

(٣) ٩٨٣ ب

جنسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ، وفى علم النوع علم الفصل ، فإذا أحطنا بعلم عنصرها ، وصورتها ، وعلتها التمامية ، فقد أحطنا بعلم حدّها . وكل محدود فحقيقته فى حده . فبحق ما سمى علم العلة الأولى الفلسفةَ الأولى ، إذ جميع باقى الفلسفة منطوٍ فى علمها . و إذن هى أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علميه ، وأول بالزمان[١] إذ هى علة الزمان .

ومن أوجب الحق ألا نذم [أحد[٢]] من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجِدية . فإنهم و إن قَصّروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم ، التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا من نيل حقيقته . وسيما إذ هو بيِّن عندنا ، وعند المبرِّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا ، أنه لم ينل الحقّ ، بما يستأهل الحقّ ، أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به[٣] جميعُهم ، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً ، و إما نال منه شيئا يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحق .

---

(١) فى الأصل الزمان

(٢) فى الأصل وهى زائدة من الناسخ

(٣) فى الأصل أحاطه

فإذا جُمِع يسير[١] ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل . فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق : إذ أشركونا فى ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية ، بما[٢] أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق . فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها هذه الأوائلُ الحقية ، التى بها خرجنا[٣] إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية . فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب [ص ٩٥] ، وإيثار التعب فى ذلك . وغيرُ ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فأما أرسطو طاليس مبرِّز اليونانيين فى الفلسفة فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عن أنهم سبب لهم[٤]. وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق. فما أحسن ما قال فى ذلك .

---

(١) في الأصل فيتبين

(٢) فى الأصل لما

(٣) فى الأصل فخرجنا

(٤) ٩٩٣ ب — ١٠ — ١٥

وينبغى لنا ألا نستحيي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا ، والأمم المباينة ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس يُبْخس الحقُّ ، ولا يَصْغرُ بقائله ولا بالآتى به . ولا أحد بخس الحقُّ ؛ بل كلٌّ يشرفه الحق .

يحسن بنا ، إذ كنا حراصاً على تتميم نوعنا ــ إذْ الحق فى ذلك ــ أنْ نلزمَ فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاماً على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء[1] هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاماً على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا فى ذلك من الانحصار عن الاتساع فى القول المحَلِّل لعقد العويص[2] الملتبسة ، توقياً سوءَ تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإنْ تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق : لضيق فِطَنِهِم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة[3] فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل ، الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم

(١) كذا بالأصل

(٢) أى لعقد العلم العويص .

(٣) فى الأصل بما يستحوذ والحالة

عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية ـ التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ـ لموضع الأعداء الحربية[1] الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين . لأن من تجر بشىء باعه ، ومَنْ باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين مَنْ عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً . لأن فى علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلمَ الفضيلة ، وجملةَ علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعدَ عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ؛ وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها . فواجبٌ إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق ؛ وأن نسعَى فى طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا : وما نحن قائلون الآن.

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب ، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبُها عليهم ، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علةَ ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً ؛ وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم

(١) فى الأصل الحرية

الأشياء بحقائقها . فواجبٌ إذن طابُ هذه القنية بألسنتهم ، والتمسكُ بها اضطرارٌ عليهم .

فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالمَ اجتهادَنا ، فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له ، الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم ، والهاتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عورات نِحَلهم المردية ، أن يحوطنا ومَنْ سلك سبيلنا بحصن عزه الذى لا يرام ، وأن يلبسنا سرابيل جُنَّته الواقية ، ويَهَب لنا نُصْرَة غروب[1] أسلحته النافذة والتأييد بعز قوته العالية [ص ٩٦] حتى يُبَلِّغَنا بذلك نهاية نيّتنا من نصرة الحق ، وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجةَ من ارتضى نيته وقَبِل فِعْله ، وَوَهب له الفلج[2] والظفر على أضداده الكافرين نعمته ، والعاندين عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات ، وقابل الحسنات .

---

(١) غرب السلاح حده والجمع غروب
(٢) الفلج الظفر

الفن الثانى

وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى

فإذا قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا ، فَلْنَتْلُ ذلك بما يتلوه تلواً طبيعياً فنقول :

إنّ الوجودَ الإنسانى وجودان أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ، ولكثير من غيرنا ، أعنى : الحى العام لجميع الحيوان . فإن وجودنا بالحواس ــ عند مباشرة الحسِّ محسوسَهُ ــ بلا زمان ولا معونة ، وهو غيرُ ثابت لزوال ما يباشر ، وسيلانه ، وتبدله فى كل حالٍ بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل ، والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه ، والأشد والأضعف . فهو الدهرَ[1] فى زوال دائم ، وتبدلٍ غير منفصل . وهو الذى يثبت صُوَرَه فى المُصَوِّر فيؤديها للحفظ ، فهو متمثل ومتصور فى نفس الحى . فهو وإن كان لا ماتّ[2] له فى الطبيعة فبَعُد

(١) الدهر أى أبداً

(٢) لا مات أى لا صلة له

عندها وخفي لذلك فهو قريب من الحاس جداً لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه. والمحسوس كله ذو هيولى أبداً، فالمحسوس أبداً جِرمٌ، و بالجرم [....][1].

والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا ، وهو : وجود العقل

و بحق ما كان الوجودَ وجودان: وجود حسى ، ووجود عقلى ؛ إذ الأشياء كلية وجزئيــة : أعنى بالــكلى الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ؛ وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعــة تحت الحواس ، ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعنى الإنسانية هى المساةَ العقل الإنسانى . و إذ الحواس واحدةُ الأشخاصِ ، فــكل مُتَمَثل فى النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملةِ الحواس .

فأما كل معنى نوعى ، وما فوق النوع ، فليس يُتمثَّل للنفس ــ لأن المثل كلها محسوسة ــ بل مصدقٌ فى النفس ، محققٌ متيقنٌ بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً. و بالهيولى[2] هم غير صادقين فى شىء بعينه ليس يعرى. فإن هذا وجودٌ للنفس لا حسى ، اضطرارى ، لا يحتاج إلى متوسط ، وليس يتمثل لهذا مثال[3] فى النفس ، لأنه لا مثال ، لأنه لا لون ، ولا صوت ، ولا

(١) بياض بالأصل

(٢) كذا بالأصل (٣) لا يقصد بالمثال هنا مثال أفلاطون ، والمقصود المدرك الحسى

طعم ، ولا رائحة، ولا ملموس ، بل إدراك لا مثالى. وكل ما كان هيولانيا فإنه مثالى يمثله الحس الكلى فى النفس . وكل ما هو لا هيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى كالشكل الموجود باللون إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يُوجِدَ الشكلَ إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى . وقد نظن أنه يتمثل فى النفس باجتلاب(١) الحس الكلى له — ويُمثله فى نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى كاللاحقة التى تلحق اللون ، أنه نهايةُ الملون بوجود النهاية التى هى الشكل — وجودٌ عقلى عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة .

فلذلك كل اللاتى لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى ، قد يظن أنها تمثل فى النفس ، وأن ما يعقل مع المحسوس لا يتمثل .

فأما اللاتى لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل فى النفس بتة ، ولا يُظن أنها تَمَثَّل ، وإنما نُقِرُّ بها لما يوجب ذلك اضطراراً كقولنا : إن جسم الكل ليس خارج منه خلاء ولا ملاء ، أعنى لا فراغ ولا جسم . وهذا القول لا يتمثل فى النفس : لأن لا خلاء ولا ملاء شىء لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس ، فيكون له فى النفس مثال ، أو يظن له مثال ، وإنما هو شىء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التى تقدم . وذلك أن نقول فى البحث عن ذلك أن معنى الخلاء [ص٩٧] مكانٌ لا متمكن فيه ، والمكانُ والمتمكن

---

(١) فى الأصل باختلاف.

من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضا ، فإن كان مكانٌ ، كان متمكنٌ اضطراراً وإن كان متمكنٌ كان مكانٌ اضطراراً . فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن . ونعنى بخلاء مكاناً بلا متمكن . فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود . ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسم ، فإما أن يكون جسم الكل لا نهاية له فى الكمية ، وإما أن يكون متناهى الكمية ؛ وليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له بالفعل كما سنبين بعد قليل ، فليس يمكن أن يكون جسم الكل لا نهاية له فى الكمية . فليس بعد جسم الكل ملاء ، لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسما ، فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلا نهاية ، فوجب جسم بلا نهاية فى الكمية ، فوجب لا نهاية بالفعل ، ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون . فإذن جسم الكل لا ملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده كما بينا . فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة فى النفس ، إنما هو وجود عقلى اضطرارى . فمن يبحث الأشياء التى فوق الطبيعة[1] ، أعنى التى لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلا فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ــ حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ــ هذه المقدمة ، لتكون لك دليلا قاصداً سواء الحقائق ، وشهابا حاسراً عن عين

---

(١) يقصد بفوق الطبيعة ، ما بعد الطبيعة ، وهى التى لا هيولى لها ، أما التى تقارن الهيولى فالأشكال الرياضية ، وذوات الهيولى هى الأجسام الطبيعية .

عقلك ظلمة الجهل و كدر الحيرات . فإن بهاتين المسألتين[١] كان الحق من جهةٍ سهلا ، ومن جهةٍ عسيرا : لأن مَنْ طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه فى العقل ، عَشِىَ عنه كعشى عين الوطواط عن نَيْل الأشخاص البيّنة الواضحة لنا فى شعاع الشمس[٢] .

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة إذْ استعملوا فى البحث عنها تمثلها فى النفس ، على قدر عاداتهم للحس . مثل الصبى فإن التعليم إنما يكون سهلا فى المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب ، أو الرسائل ، أو الشعر ، أو القصص ، إلى ما كان حديثا ، لعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء . وفى الأشياء الطبيعية إذا استعملوا الفحص التعليمى ، لأن ذلك إنما ينبغى أن يكون فيما لا هيولى له ، لأن الهيولى موضوعة الانفعال فهى متحركة ، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن ، فإذن كل طبيعى فذو هيولى . فإذن لم يمكن أن يُستعمل فى وجود الأشياء الطبيعية الفحصُ الرياضى ، إذ هى[٣] خاصةُ مالا هيولى له . فإذا هى كذلك ، فالفحص بها على ما ليس بطبيعى . فمن استعملها فى البحث عن الطبيعيات حاد وعَدِمَ الحقّ . فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع

(١) يقصد الوجود الحسى والوجود العقلى
(٢) ٩٩٣ ب — ١٠
(٣) يقصد الرياضة .

تحت ذلك العلم . فإنا إنْ بحثنا ماعلة الطباع[1] الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه ـ كما قلنا فى أوائل الطبيعة ـ هو علة كل حركة . إذن فالطبيعى هو كل متحرك ، فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك . فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك لأنه ليس يمكن أن يكون الشىء علة كون ذاته ، كما سنبين بعــد قليل . فإذن ليس علةَ الحركة حركةٌ ، ولا علة المتحرك متحرك . فإذن مافوق الطبيعيات ليس بمتحرك . فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالا يتحرك[2] .

وقد ينبغى ألا نطلب فى إدراك كل مطلوب الوجودَ البرهانى ، فإنه ليس كل مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لــكل شىء برهانٌ ، إذ البرهان بعض الأشياء ، وليس للبرهان برهان ، لأن هــذا يكون بلا نهاية . إن كان لــكل برهان برهان ، فلا يكون لشىء وجود ألبتة ، لأن ما لا يُنْتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبتة . لأنا إنْ رُمْنا علم ما الإنسان الذى هو الحى الناطق الميت ، ولم نعلم ما الحى وما الناطق وما الميت ، فلم نعلم ماالإنسان إذاً . وكذلك ينبغى ألا نطلب الإقناعات [ص ٩٨] فى العلوم الرياضية بل البرهان ، فإنا إن استعملنا الإقناع فى العــلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية . وكذلك لــكل نظر تمييزى وجودٌ خاص غير وجود الآخر . ولذلك

---

(١) الطباع جمع طبع بمعنى الطبيعة .

(٢) ٩٩٥ ا ـ ١٠ إلى ٩٩٦ ا ـ ٢٥

مَثّل أيضاً كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع ، و بعضهم جرى على عادة الأمثال ، و بعضهم جرى على عادة شهادات الأخْبار ؛ و بعضهم جرى على عادة الحس ؛ و بعضهم جرى على عادة البرهان لما قصروا عن تمييز المطاوبات ؛ و بعضهم أراد استعمال ذلك فى وجود مطلوبه ، إما للتقصـــير عن علم أساليب المطلوبات ، و إما لعشق التـــكثير من سبل الحق .

فينبغى أن نقصد لـــكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا ، ولا فى العلم الإلٰهى حسا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفـــكرية ، ولا فى البـــلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا ، فإنا إنْ تحفظنا هذه الشرائط سَهُلت علينا المطالبُ المقصودة ؛ و إنْ خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعَسُر علينا وجدان مقصوداتنا .

فإذا تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن نقدم القوانين التى نحتاج إلى استعمالها فى هذه الصناعة ، فنقول :

إن[١] الأزلى هو الذى لم يجب ، ليس هو مطلقا ، فالأزلى لا قَبْل كونى لهويته ، فالأزلى هو لا قِوامه من غيره ، فالأزلى لا علة له ، فالأزلى لا موضوع له ولا محمول، ولا فاعل ولا سبب ، أعنى ما من أجـــله كان ، لأن العلل المقدمة ليست غيرَ هـــذه . فالأزلى لا جنس له ، لأنه إنْ كان له جنس فهو

(١) ١٠٦٦ ، ا ، ب

نوع ، والنوع مركب من جنسه القائم له ولغيره ، ومن فصل ليس فى غيره ، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمولٌ هو الصورة الخاصة له دون غيره ، فله موضوع ومحمول . وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له، وهذا مُحال لا يمكن . فالأزلى لا جنس له ، فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذى هو الجنس[1] فليس يتبدل ، لأن الفاسد ليس فساده بتأييس آيسته . وكل مُتَبَدِّل فإنمـا تبدله بضده الأقرب أعنى الذى معه فى جنس واحـد ، كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لأنا لا نعد من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالحلاوة أو بالطول [أو] ما كان كذلك . والأضداد المتقاربة هى جنس واحد ، فالفاسد جنس . فإن فسد الأزلى فله جنس ، وهو لا جنس له ، هذا خلف لا يمكن . فالأزلى لا يمكن أن يَفْسُد . والاستحالة تبدل ، فالأزلى لا يستحيل لأنه لا يتبدل ، ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ، فالأزلى لا ينتقل[2] إلى تمام ، لأنه لا يستحيل . والتام هو الذى يكون[3] له حال ثابتة يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا . فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا ، لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه

---

(١) فى الأصل الأحسن
(٢) فى الأصل ينتقص
(٣) فى الأصل ليست

ولا إلى أنقص بتة . فالأزلى تام اضطراراً و إذْ الجرمُ ذو جنس وأنواع ، والأزلى لا جنس له ، فالجرم [(١)] الأزلى .

فلنقل الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ، ولا غيره مما له كمية أو كيفية ، لا نهاية له بالفعل ، وأن لا نهاية له إنما هو فى القوة ، فأقول : إن من المقدمات الأول الحقّية المعقولة بلا توسط ، أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية ، والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة ، وذو النهاية ليس لا نهاية . وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظم منها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم . وكل جرمين مُتَنَاهِيِ العِظَم إذا جُمِعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم . وهذا واجب أيضا فى كل عظم ، وفى كل ذى عظم .

وأما الأصغر من كل شيئين متجانسين بَعُدَ الأكبر منهما ، أو بَعُدَ بعضُه ، فإنْ كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه إذا فُصِل منه جرم متناهى العظم فإنّ الباقى منه إما أن يكون متناهى العظم ، و إما لا متناهى العظم ؛ فإن كان الباقى منه متناهى العظم ، فإنه إذا زيد [ص٩٩] عليه المفصول منه المتناهى العظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهى العظم ، والذى كان عنهما هو الذى كان قبل أن يُفْصل منه شىء لا متناهى العظم ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن . فإن كان الباقى لامتناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار

---

(١) بياض بالأصل

أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له ، فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية ، وأصغر الشيئين بَعْد أعظمهما أو بعد بعضه ، فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه . و إن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ، فأصغرهما مساو بعض أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما إذن ذو نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة هى التى بَعْدها جرم واحد عددا واحدا . وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان . فالذى لا نهاية له الأصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن . فليس أحدهما أعظم من الآخر ، و إن كان ليس بأعظم مما قبل أن يزاد عليه ، فقد زيد على جرم جرمٌ فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده . وهو وحده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا ، فالجزء مثل الكل ، هذا خلف لا يمكن . فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له .

و بهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شىء من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل . والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل . والزمان ذو أول متناه ، والأشياء أيضاً المحمولة فى المتناهى متناهية اضطراراً ، فكل محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان الذى هو مفصول بالحركة . وجملة كل ما هو محمول فى الجرم بالفعل فمتناه أيضاً . إن الجرم مناه ،

فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه بعد أيضاً ، وأن جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة ، بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائماً : فإنه لا نهاية فى التزيد من جهة الإمكان ، فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان أن يكون الشىء المقول هو بالقوة . فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ، من ذلك الحركة والزمان . فإذن الذى لا نهاية له إنما هو فى القوة . فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له لما قدمنا . وإذ ذلك واجب فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له . والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن أنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود ؛ ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنها مدة بعدها الحركة . فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان . والحركة إنما هى حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة ، وإلا لم تكن حركة . والحركة هى تبدلٌ ما قَدْ بَدَّل مكان أجزاء الجرْمِ ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط ، هى الحركة المكانية . وتبدل المكان الذى ينتهى إليه الجرم بنهاياته ــ إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد عنه ــ هو الربو والاضمحلال، وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد . وكل تبدل فهو عادٌّ عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لدى الزمان . فإن كانت حركة

كان جرم اضطراراً ، و إن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أولا تكون حركة . فان كان جرم لم تكن حركة . فإما ألا تكون حركة بتة ، وإما ألا تكون وممكنٌ أن تكون ؛ فإن لم تكن بتة ، فالحركة ليست بموجودة ، إذ الجرم موجود وهى [ليست[1]] موجودة ، وهذا خلف لا يمكن فليس يمكن أن يكون إن كان جرم موجوداً لا حركة بتة . و إن كان ـ إذا كان جرم موجوداً ـ ممكنا أن يكون حركة موجودة ، فإن الحركة بالاضطرار موجودة فى بعض الأجرام . لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء فى بعض ذوات جوهره ، كالكتابة موجودة بالإمكان لمحمد وليست فيه بالفعل . إذ هى موجودة فى بعض جوهر الإنسان أعنى فى آخر من الناس . فالحركة باضطرارٍ موجودة فى بعض الأجرام ، فهى موجودة فى الجرم المطلق ، فهى موجودة اضطراراً فى الجرم المطلق . فإذن الجرم موجود ، فالحركة موجودة . وقد قيل إن الحركة لا تكون إذا كان الجرم موجوداً ، فهى إذن تكون إذا كان الجرم موجوداً ، لاتكون إذا كان الجرم [ص١٠٠] موجوداً . وهذا محال ، وخلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة ، فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل كان ساكنا أولا ، كان ممكنا

(١) ساقطة بالأصل وبها يستقيم المعنى

أن يتحرك ثم تحرك ، وهذا ظن كاذب اضطراراً . لأن جرم الكل إن كان أولا ساكنا ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كونا عن ليس أو لم يزل ، فإن كان كوناً عن ليس ، فإن بهويته أشياء عن ليس تكون بهويته حركة ، كما قدمنا ، حيث صَنَّفْنا الحركةَ أن أحد أنواع الحركة هو الكون . فإذا لم يُسْبَق الجرمُ كانَ ذاتَه . فإذاً لم يسبق كونَ الجرم الحركةُ بتة . وقد قيل إنه كان أولا ولا حركة . فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إن كان الجرم كونا عن ليس أن يسبق الحركة . فإن كان الجرم لم يزل ساكنا ثم تحرك ، لأنه كان ممكنا له أن يتحرك ، فقد استحال جرم الكل الذى لم يزل من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل . والذى لم يزل لا يستحيل كما قدمنا بيان ذلك ، فهو إذن مستحيل لا مستحيل ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكنا بالفعل ثم استحال متحركا بالفعل ، والحركة فيه موجودة . فإذن لم يسبق الحركة بتة . فإذن إن كانت حركة كان جرم اضطراراً ، وإن كان جرم كانت حركة اضطراراً . وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً . إذ لا زمانَ إلا بحركة . وإذ لا جرمَ إلا وحركة ، ولا حركةَ إلا وجرم ، ولا جرم إلا بمدة[1] ، إذن المدة هى ما هو فيه هُوِيَّة ، أعنى ما هو فيه هويا ،

(١) فى الأصل : ولا جرم إلا بلا مدة ، وهذا لا يستقيم .

ولا مدة جرم إلا وحركة، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً ، بعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً . فالجرم لا يسبق الزمان أبدا ؛ فالجرم ، والحركة ، والزمان، لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له : إذ لا يمكن أن يكون كمية ، أو ذو كمية ، لا نهاية له بالفعل . فكل زمان فذو نهاية بالفعل ، والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لانهاية له لأنيته. فأنية جرم الكل متناهية اضطراراً . فجرم الكل لايمكن أن يكون لم يزل.

ونبين ذلك بقول آخر ـ بعد إذ اتضح بما قلنا ـ يزيد الناظرين فى هذه السبيل تمهرا بتولجها ، فنقول :

إن من التبدل التركيبَ والائتلافَ ، لأن ذلك جمع أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ؛ فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ، ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصله . وهو المركب من هيولى وصورة . والتركيب يبدل الحالة التى هى لا تركيب . والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب . والجرم مركب ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ، فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا . وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة المتبدل .

فالحركة عادّة[١] مدة المتبدل . والزمان مدة بعدها الحركة . ولكل جرم مدة، كما قدمنا ، أي ما هو فيه أنيته ، أعني ما هو فيه هويا[٢] . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا تسبقه مدة بعدها الحركة . فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا في الأنية ؛ فهي معاً في الأنية . فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فأنية الجرم ذاتُ نهاية بالفعل اضطراراً ، إن كان التركيب والتأليف تبدّلا ما . وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدّلا ما فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له بالفعل في ماضيه ، ولا آتيه ، فنقول :

إنّ قبلَ كلِّ فصلٍ من الزمان فصلًا ، إلى أن يُنتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعنى : إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. [و] لا يمكن غير ذلك ، فإن أمكن غير ذلك ، فإنّ خلفَ كلِّ فصل من الزمان فصلا بلا نهاية . فإذن لا يُنتهى إلى زمن مفروض أبداً : لأن مِنْ لا نهاية في القدم إلى هذا الزمن المفروض يساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية له . وإن كان مِنْ لا نهاية إلى زمن

(١) اسم فاعل من عد يعد ، أي التي تعد مدة المتبدل

(٢) الهوية : الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة من الغيب المطلق [التعريفات للجرجاني]

محدود معلوم ، فإنَّ مِنْ ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلومٌ .
فيكون إذن لا متناه متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضا إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية، وما لا نهاية له ؛ لا نقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها . فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهى إلى زمن محدود بتة ، والانتهاء [ص ١٠١] إلى زمن محدود موجود به . فليس الزمان مقبلا من لا نهاية بل من نهاية اضطراراً . فليست مدة الجرم بلا نهاية ، وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة ، فأنية الجرم ليست لا نهاية لها ، فأنية الجرم متناهية .

فممتنع أن يكون جرم لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ؛ لأنه إنْ كان الزمان الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون بلا نهاية له ـ كما قدمنا ـ والأزمنة متتالية زمان بعد زمان ؛ فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمان ، كانت جملة الزمان المحدود المزيد عليه محدوداً . فإن لم تصر الجملة محدودة ، فقد زيد شىء محدود الكمية ، على شىء محدود الكمية ، فاجتمع منها شىء لا نهاية له فى الكمية . والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى : أن له فصلًا مشتركا للماضى منه والآتى . وفَصْلَه المشترك هو الآن الذى هو نهاية

الزمان الماضى الأخيرة ، ونهاية الزمان الآتى الأول . ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ، ونهاية أخرى ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهايةٍ واحدة مشتركةٍ لهما ، فإنّ نهاية كل واحد منهما الباقية محدودةٌ معلومة .

وقد كان قيل إنه يصير جملة الزمانين المحدودة ، فهى لامحدودة النهايات وهى محدودة النهايات ؛ وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إنْ زِيد ما زيد على الزمن المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لا محدودة . وكلما زيد على الزمن المحدود زمان محدود، فكله محدود النهاية من آخره . فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى لا نهاية له بالفعل .

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

الفن الثالث من الجزء الاول

وقد يتلو ما قدمنا البحثُ عن الشىء ، هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ، فنقول :

إنه ليس ممكنٌ أن يكون الشىء علة كون ذاته ، أعنى تكون ذاته مهوية[1] من شىء أو من لا شىء . فإنه قد يُقال كونٌ فى مواضع أخر للكائن من شىء خاصة . لأنه لايخلو من أن يكون ليسا وذاته ليس ، ويكون

(١) أى موجودة ، ذات هوية

ليسا وذاته أيس ، أو يكون أيسا وذاته ليس . [أو يكون أيسا وذاته أيس[1]] .

فإن كان ليسا وذاته ليس ، فهو لا شيء ، وذاته لا شيء . ولا شيء لا علة ولا معلول ، لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيء له وجود ما ، فهو إذن لا علة كونِ ذاته ، إذ ليس هو علةٌ مطلقة . وقد قيل إنه علة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يَعْرض إن كان ليسا وذاته أيس ، لأنه أيضاً إذ هو ليس لا شيء ، ولا شيء لا علة ولا معلول كما قدمنا ، فهو لا علة كون ذاته . وقد تقدم أنه علة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيرَه ، لأن المتغايرات هى التى يمكن أن يعرض لأحدهما مالا يعرض للآخر ، فإذا عرض له أن يكون ليسا ، وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هى لا هو . وكل شيء فذاته هى هو ، فهو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

---

(١) الأيس . عن اللسان : قال الليث أيس كلمة قد أميتت ، إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول جيء به من حيث أيس وليس ، وإنما معناها كمعنى حيث هو فى حال الكينونة والوجد . وقال إن معنى لا أيس ، أى لا وجد — والمراد الوجود .

وكذلك يَعْرض إنْ كان أيسا وذاته ليس ، أعنى أن تكون ذاته غيره ، إذ عرض له غيرُ ما عرِض لذاته . فيجب من ذلك ــ كما قدمنا ــ أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو . هذا خلف لا يمكن أيضاً . فليس إذن يمكن أن يكون أيسا وذاته ليس .

وكذلك أيضاً يَعْرض إن كان أيسا وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ، لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولة ، والعلة غير المعلول . فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولة . فذاته هى لا هو ، وكل شىء فذاته هى هو . فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون أيسا وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته .

ومِثل هذا أيضاً يعرض إن كان ليسا وذاته ليس ، وهو علة ذاته ، وذاته معلولة أيضاً ، أن يكون هو هو ، وهو لا هو .

فليس يمكن إذن أن يكون شىء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح .

وإذ قد تبين ذلك فنقول : إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذى معنى . فما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب ، فليس من شأن الفلسفة [ص١٠٢] استعمال مالا مطلوب فيه .

وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً ، والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ؛ لأن الجزئيات ليست بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم يُحط به علمٌ ، والفلسفة عالمةٌ بالأشياء التى لها علمها بحقائقها . فهى إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيطَ بها العلم كمال علم حقائقها .

والأشياء الكلية العامة لا تخلو من أن تكون ذاتية ، أو غير ذاتية . أعنى بالذاتى ما هو مقوم ذات الشىء ، وهو الذى وجوده قوام كونِ الشىء وثباته ، وعدمه انتقاض الشىء وفساده . كالحياة التى بها قوام الحى وثباته ، و بعدمها فساد الحى وانتقاضه . فالحياة ذاتيــة فى الحى . والذاتى هو المسمى جوهريا ، لأن به قوامَ جوهر الشىء . والجوهرى لا يخلو من أن يكون جامعاً أو مفرقاً . أما الجامع ، فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حــده وأيسه[1] ، فهو يجمعها بذلك . والواقع على أشياء كثير بأن يعطى كل واحد منها أيسه وحــده ، إما أن يقع على أشخاصٍ ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعنى على كل شخص إنسانى ، وهــذا هو المسمى صورة[2] ، إذ هى صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

(١) فى الأصل اسمه ، ولعلها أيسه أى وجوده ، كما يجىء بعد قليل

(٢) يقصد بالصورة النوع ، والكندى نفسه يعدل عن استعمال الصورة إلى النوع فيما بعد.

وإما أن تقع على صور كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور الحى كالإنسان والفرس . وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو جنس واحد واقع على كل واحد من هذه الصور .

وأما الجوهرى المُفَرِّق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض . وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس بذاتى ، فهو ضد هـذا المتقدم وصفه . وهو الذى قوامه بالشىء الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشىء الموضوع له ؛ فهو إذن فى الجوهر الموضوع ، وليس بجوهرى بل عارض للجوهر . فسمى لذلك عرضا .

وهـذا الذى فى الجوهر لا يخلو من أن يكون فى شىء واحد مفردا به ، خاصا له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان ، والنهيق فى الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحداً ، أو يكون فى أشياء كثيرة يعمها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاما على حاله ، لأنه لا يعرض لأشـياء كثيرة .

فـكل ملفوظ له معنى إما أن يكون جنسا ، وإما صورة ، وإما شخصا ، وإما فصلا ، وإما خاصة ، وإما عرضا عاما ـ وهذه جميعاً يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض . فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ، والخاصة والعرض العام عرضية ـ وإما كلا ، وإما جزءاً ، وإما مجتمعاً ، وإما مفترقاً .

وإذ قد تقدم ذلك فلننقل على كم نوع يقال الواحد ، فنقول :

إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى مالم يقبل الكثرة أيضاً . فهو يقال إذن على أنواع شتى : منها الجنس ، والصورة ، والشخص ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، وعلى جميع ما قد تقدم .

والشخص إما أن يكون طبيعياً كالحيوان ، أو النبات ، وما أشبه ذلك ؛ وإما [أن يكون] صناعيا كالبيت ، وما أشبه . فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعنى بالمهنة ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ، لأنه إنما صار واحدا بالإيجاد العرضى ، فأما البيت عينه فبالإيجاد الطبيعى .

ويقال أيضاً على الكل ، ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ، ويقال على البعض . وقد نظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع ، لأن الكل يقال على المشتبهة الأجزاء ، وعلى اللاتى ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا كل الماء ، والماء من المشتبهة الأجزاء . وكل البدن المركب من عظم ولحم وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء . وكل الجيل[1] وهى أشخاص مختلفة . فأما الجميع فلا تقال على المشتبهة الأجزاء ، ولا يقال جميع الماء ، لأن الجميع أيضاً يقال على جمع مختلفات بعرض أو أن تكون موجودة لمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر فيقع عليها اسم المجموعة . فأما الكل فيقال على كل متحد لأى نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة

---

(١) كذا بالأصل ، ولعله يريد الجيل من الناس

قائمة على كل واحد | ص ١٠٣] بطباعها . بل يقال كل الماء إذ هو متحد .

وكذلك بين الجزء والبعض فرق ، لأن الجزء يقال على ما عدا الكل ، فقسّمه بأقدار متساوية . والبعض يقال على ما لم يَعْدُ الكلّ ، فقسمه بأقدار ليست بمتساوية ، فبَعّضَه ولم يساو بين أبعاضه ، فيكون جزءاً له . فالواحد إذن يقال على كل واحدة من المقولات ، والكائن من المقولات بأنه جنس ، و بأنه نوع ، و بأنه شخص ، و بأنه فصل ، و بأنه خاصة ، و بأنه عرض عام ، و بأنه كل ، و بأنه جزء ، و بأنه جميع ، و بأنه بعض .

ولأن الجنس هو فى كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولًا متواطئاً ؛ والنوع هو فى كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من أشخاصه قولًا متواطئاً ؛ والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع ، لأن كل شخص فمنقسم فهو إذن بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير واحد الذات . فالوحدة التى فيه ، التى هى بالوضع ، لاذاتية فيه . فليست هى إذن وحدة له بالحقيقة . وما لم يكن فى الشيء بحقيقته ذاتيا ، فهو فيه بنوع عرضى . والعارض للشيء من غيره ، فالعارض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص . وهو كثير لأنه ذو أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً ، لأنه مركب من جنس

وفصل ، كنوع الإنسان الذى هو مركب من حى ، ومن ناطق ، ومن ميت . فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ، ومن جهة تركيبه . والوحدة التى له إنما هى بالوضع من جهة لا ذاتية . فليست الوحدة له إذن بحقيقية ، فهى إذن فيه بنوع عرضى . والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى النوع أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع مبين[٢] عن مائية[١] الشىء . فهو كثير لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو هو هو . وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة . وكل شخص من أشخاصه فهوهو أيضاً . فهو كثير من هذه الجهة ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى فيه إذن بنوع عرضى . والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير مختلفين بالنوع مبين[٢] عن أنية الشىء . فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل مبين

(١) المائية هى الماهية ، وكلتاهما مصدر صناعى من لفظ ما

(٢) فى الأصل مبنى

عن أنيتها ، فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التى يقال عليها تلك الأنواع . فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الفصل أثر من مؤثر أيضا .

والخاصة هى المقولة على نوع واحد ، وعلى كل واحد من أشخاصه مبينةٌ عن أنية الشىء ، وليست بجزء لما أبانت عن أنيته . فهى كثير لأنها موجودة فى أشخاص كثيرة ؛ ولأنها حركة ، والحركة متجزئة . فالوحدة أيضاً فيها ليست بحقيقية ، فهى إذن بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الخاصة أثر من مؤثر أيضاً .

والعرض العام أيضاً مقول على أشخاص كثيرة ، فهو كثير ، لأنه موجود فى أشخاص كثيرة . و إما أن يكون كميةً فيقبل الزيادة والنقص فهو متجزىء ؛ و إما أن يكون كيفية فيقبل الشبيه والأشبه ، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ، فهو كثير. فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى إذن فيه بنوع عرضى ، والعارض – كما قدمنا – أثر من مؤثر ، فالوحدة فى العرض العام أثر من مؤثر أيضاً .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض ، لأن كل واحد من المقولات بعض له . والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا ، لأن كل مقولة

جنس ، فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير لأنه ذو أقسام كثيرة . فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهى إذن فيه بنوع عرضى ، فهى إذن من مؤثر — كما قدمنا — فيما كان بنوع عرضى .

وكذلك الجميع [ص ١٠٤] أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهى فيه بنوع عرضى ، فهى إذن فيه أثر من مؤثر كما قدمنا .

والجزء إما أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا . والجوهرى إما متشابه الأجزاء ، وإما لا متشابه الأجزاء . والمتشابه الأجزاء كالماء الذى جزؤه ماء بكماله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة . فجزء الماء إذ هو ماء بكماله كثير . وإما لا متشابه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء ، فكبدن الحى[1] الذى هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، ورئة ، وصفاق ، وحجب ، وعظم ، ومخ ، ودم ، ومرة ، وبلغم ، وجميع ما رُكِّب منه بدن الحى التى ليست بمتشبهة . وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ، فهو كثير أيضا . وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى أعنى كالطول والعرض والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض . فهو منقسم بانقسام الجوهرى . فهو إذن ذو أجزاء فهو كثير أيضا . فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

(١) فى الأصل الحيوان ، وقد شطبها الناسخ وجعل بدلها « الحى »

والمتصل الطبيعى ، والمتصل العرضى، كل واحد منهما ذو أجزاء كالبيت: فإن اتصاله الطبيعى شكله وهو ذو جهات ، واتصاله العرضى ، أعنى الصناعى، باجتماع ما ركب منه ، كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا . فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها، كالميل فإنه يقال ميل واحد إذ هو كل للغَلَوات[1] ، وجزء للفرسخ ، ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجتمعة ، فهو جميع لغلواته . ولأنه منفصل من أمثال أجزاء ، أعنى اللاتى جميعها فرسخ . فليست الوحدة فى ذلك أيضا بحقيقية ، بل عرضية . فليست الوحدة فى شيء مما حددنا بحقيقية ، بل إنما هى فى كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وُجِدت . فالوحدة فيها بنوع عرضى، والعارض للشيء لا من ذاته ، فالعارض للشيء من غيره ، فالعارض إذن فى المعروض مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مُفيد ، فهو أثر فى المعروض فيه ، والأثر من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضا . وأيضا كل شيء كان فى شيء آخر عرضا ، فهو فى شيء آخر ذاتى ، لأن كل شيء كان فى شيء يعرض فهو فى شيء آخر بالذات .

وإذ قد بيّنا أن الوحدة فى هذه جميعا تعرض ، فهى لآخر بالذات لا تعرض. فالوحدة فيما هى فيه بِعَرض مستفادة الوحدة له مما هى فيه بالذات . فإذن هاهنا

(١) الغلوة مقدار رمى السهم

واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة . فلنبين ذلك بأ كثر مما تقدم فنقول :

لا تخلو طباع كلٍّ مقول فيما عليـه المقول ، أعنى كل ما أدركه الحس ، وأحاط بما بيّنه العقل ، من أن يكون واحداً أو كثيرا ، أو واحداً وكثيراً معاً ، أو بعضُ هـذه الأشياء واحداً لا كثيراً بتة ، و بعضُها كثيرا لا واحداً بتة . فإنْ كان طباعُ كلٍّ مقولِ الـكثرة فقط فلا اتفاقَ اشتراكٍ فى حال واحدة ، أو معنى واحدٍ. والاتفاق موجود ، أعنى الاشتراك فى حالٍ واحدة أو معنى واحدٍ. فالوحدة موجودة مع الـكثرة . وقد فرضنا أن الوحـــدةَ ليست بموجودة ، فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضا إن كان كل مقول كثرةً فقط ، فلا شىء يخالف الـكثرة ، لأن خلافَ الـكثرةِ الوحدةَ خلافٌ . فإن لم يكن خلافٌ فى المقولات فهى متفقة وهى لا متفقة ، لأن الاتفاق اشتراك فى حال واحدة ، أو معنى واحد ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا أن تـكون الوحدة . وأيضا إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فهى لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها شىء واحد يعمها تتشابه به ، ولا واحد مع الـكثرة كما فرضنا ، فلا واحـد يعمها ، فهى لا متشابهة ، وهى متشابهة بعدمها الوحدة . فهى متشابهة لا متشابهة معاً ، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن تـكون وحـدة . وأيضا إن كانت كثرة فقط بلا وحدة كانت متحركة ، لأنه إن لم تـكن وحدة لم تـكن حال واحدة ، و إن لم تـكن حال واحـدة لم يكن سكون ، لأن السا كن ما كان بحال واحدة غير متغير

ولا مُتَنقل . وإن لم يكن سكون لم يكن ساكن . وإن لم يكن ساكن كان متحركا . وإن كانت كثرة فقط كانت أيضا غير متحركة ، لأن الحركة تبدل إما بمكان ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجوهر . وكل تبدل فإلى [ص١٠٥، ١٠٦ مكررة] غير ، وغير الكثرة فالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلاتبدل للكثرة. وقد فرضنا أن وحدة أيس تتبدل كثرة أيس ، فحركة أيس . فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة فليست بمتحركة أيضا ، ولا ساكنة ، كما قد تقدم ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذاتَ أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بتة . فإنْ كانت ذاتَ أشخاص ، فإما أن تكون أشخاصُ الكثرة إما آحاداً ، وإما ألا تكون آحاداً ، فإن لم تكن آحاداً ولم تنتقص إلى آحادٍ بتةً ، فهي كثرة بلا نهاية ، وإذن فضل مما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفضل منه ، فالمفضول متناهي الكثرة ، أو لا متناهي الكثرة . فإن كان متناهي الكثرة ، وقد كان فُرض لامتناهي الكثرة ، فهو إذن متناهي الكثرة لامتناهي الكثرة ، وهذا خلف لا يمكن . وإن كان لا متناهي الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، ولا متناه أعظم من لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن كما قدمنا ، فهي إذن أشخاص الكثرة آحاداً اضطراراً . فالوحدة موجودة إذن ، لأن كل شخص واحدٌ ،

فهى إذن كثرة فقط ، وهى لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ، وهذا خلف لا يمكن .

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بتة ، لأن معنى الكثرة هى الأشخاص المجتمعة فهو لا كثرة ، وهو كثرة معاً ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فإنّ كل شخص من أشخاص الكثرة غيرُ محدود ، لأن الحد واحدٌ يقع على معنى واحد ، فإن لم يكن فى الكثرة واحد ولا محدود ، و إذن لم يكن محدود، فلا حدٌّ . وأشخاص الكثرة محدودة فهى محدودة ، وهى لا محدودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا يكون وحدة .

وأيضاً إنْ كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تصل الكثرة العدد ، لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد ، ويُفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد . فإن لم يكن آحادٌ لم يكن عددٌ ، وإن كانت كثرة بلا آحاد لم تكن معدودةً ، والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ، فهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إلا تكون آحاداً .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم يكن معرفة ، لأن المعرفة برسم ، رسمُ المعروف فى نفس العارف بحال واحدة . لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة . والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، وكل مقول إما أن يكون شيئاً ، وإما ألا يكون شيئاً ، فإنْ كان شيئاً فهو واحد ، فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ، وهذا خلف لا يمكن . وإن لم تكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرة ولا هو كثرة أيضاً . وقد فُرِض أنه كثرة ، فهو كثرة لا كثرة ، هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ألا تكون وحدة .

وهنالك تبين أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط، لأنه لايمكن أن يكون شيء كثرة فقط . لأنه إما أن يكون شيئاً ، وإما ألا يكون شيئاً ، فإن كان شيئاً فهو واحد ، وإن لم يكن شيئاً فليس هو كثرة ، وهو كثرة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن يكون الأشياء كثرة

بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة . وكذلك تبيّن أنه لا يمكن أن تكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة ؛ فنقول :

إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم تكن مضادة ؛ لأن الضد غيرية الضد ، والغيرية أقل ما يقع فى الاثنين ؛ والاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة ، والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة . وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهى أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ، لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غيرِ المستثنى . فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان فالكثرة موجودة . وقد فرضنا أنها [ص ١٠٧] ليس ، وهو أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا يكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباين ، لأن أقل ما فيه التباين اثنان ، والاثنان وما فوقهما كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم يكن تباين ، وإن كان تباين فالكثرة موجودة ، والتباين موجود ، فالكثرة موجودة

موجودة . وأيضاً قد فرضنا أنهـا ليست بموجودة ، فهى أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تـكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ؛ فلا اتفـاق ، ولا اختلاف ، ولا اتصال ، ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق، والاختلاف والاتصال فى اثنين . فالاثنـان كثرة ، فان لم تـكن كثرة لم يكن اتفاق ولا اختلاف ، والاتفاق والاختلاف موجودان ، فالـكثرة موجودة موجودة، وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهى أيس ليس ، وهذا خلف لا يمـكن ألا تـكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا وسط ، ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا فى ذى أجزاء . والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ، والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء أكثر من واحد ، فالـكثرة موجودة فيه . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحـدة فقط بلا كثرة ، ولا شكل ، لأن الأشكال إما من قسى ، وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسى وأوتار أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما ، فالمستدير والـكرى لهما مركز وإحاطة ، والمركب من قسى أو قوسـية ، أو خط أو خطية ، أو من قسى أو قوسى ، أو وتر أو وترى معاً لها زوايا وأطراف ، ففيها كثرة . فإن كانت الأشكال موجودة

فالـكثرة موجودة ، والشكل موجود ، فالـكثرة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالـكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فهى لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غيرٍ إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر . وهـذه كثرة ، والساكن ساكن فى مكان . وأيضاً بعض أجزائه فى بعض ، والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو ، وسفل ، وأمام ، ووراء ، ويمين ، وشمال . والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكانَ غيرُ المتمكن ومكانِ المتمكن . والربو يوجب رابيا ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاستحالة توجب مستحيلا ، والـكون يوجب كائناً ، والفساد يوجب فاسداً . وهـذه جميعاً توجب كثرة ؛ لأنه لا كائنَ لا فاسد ، لا رابى لا مضمحل ، لا مستحيل موضوع ومحمول ، موضوع محمول عليـه النفى لأشياء محدودة ، فإن كان السكون كان كثرة ، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ، والسكون والحركة موجودان ، فالـكثرة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهىْ أيس ليس ، هذا خلف لا يمكن . فليس يمكن ألا تكون كثرة .

وهنالك تبين أنه لا يمكن أن يكون ، ولا واحد من الأشـياء ليس فيه كثرة ، لأنه إن لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركا ولا ساكنا ، وليس يخلو

شيء من نوع حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة . فليس يمكن أن يكون شيء واحد لا كثرة فيه .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم تكن جزءاً ولا كلاً ، لأن الكل جامعُ الأجزاء ، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن كل ، وإن لم يكن كل لم يكن جزء ، لأن الكل والجزء من المضاف الذى يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الأجزاء . وأيهما بَطَلَ بطل ببطلانه الآخر ، فلا كل ولا جزء فى الأشياء ، والأشياء كل وجزء ، فالكل والجزء أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

والجزء أيضاً جزء واحد ، فإن كان جزء كانت الوحدة ، وإن كان جزء كان كل ، فإن لم يكن جزء لم يكن كل ، وإن لم يكن جزء ولا كل فلا شيء وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بتة ، ولا وحدةَ فى محسوسٍ ولا معقولٍ بتة ، فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذن لا جزءَ ولا كلَّ ، فلاوحدةَ . وقد كنا فرضنا أن [هنالك] وحدة ، فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً . فليس يمكن ألا يكون كثرة .

وهنالك تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء من التى ذكرنا وحدة بلا كثرة لأنه يكونُ لا جزءاً ولا كلا — كما قدمنا — فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة فى شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه

لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة [ص ١٠٨] بتة . فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يَعْرَى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا من وحدة . فواجب إذن أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرةً وواحدة .

وأيضاً فإذْ قد تبيّن أن طباع الأشياء وحدةٌ وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مباينةً للكثرة ، أو مشاركةً لها ؛ فإن كانت الوحدة مباينةً للكثرة وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، وما كان كثرة فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها . فيبقى إذن أيضاً أن تكون الوحدةُ مشاركةً للكثرة ، أي مشاركةً لها في جميع المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، أي أن ما فيه الكثرةُ منها ففيه الوحدة وما فيه الوحدة ففيه الكثرة . فإذ قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت أي الاتفاق بلا علة أو بعلة ؛ فإن كان بالبخت فقد كانت متباينة فيلزمها المحالات التي لزمت في الأبحاث ، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ، وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هي كثرة الآحاد ، أي جماعة وحدانيات ، فمع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون ، إذ هما وهما متباينان وحدة فقط ، وهما شيئان وشيئان كثرة ؟ فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع إلى ما كانت علته بالبخت من التباين وهى أنيات، فيلزم فيها أيضا ما قدّمنا من الخلف . فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ثم اتفقت بالبخت ، أعنى بغير علة . فبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها . فإذ قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها ، أو يكون لاشتراكها علةٌ أخرى من غير ذاتها ، خارجة بائنة عنها . فإن كانت علةُ اشتراكها من ذاتها فهى بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيها ، ولأن العلة قبل المعلول بالذات كما بيّنا فى كتابنا على المباينة . فيكون الشىء الذى هو أحد المحسوسات ، أو ما يلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء، إما وحدة فقط ، وإما كثرة فقط ، وإما كثرة مع وحدة مشتركة ويلحق فى وحدة فقط ما يلحق فى الكثرة والوحدة التى قدمنا البحث عنهما . فينبغى أن تكون وحدةٌ وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت ، أو بعلة منهما ، أو من غيرهما ؛ فيلحق فى البخت ما قدمنا من الخلف ، وفى اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراك علةً من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علة لعلة ، وعلة لعلة ، إلى ما لا نهاية . وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شىء بالفعل بلا نهاية ، فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما. فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفعَ وأشرفَ منهما وأقدم . إذ العلة قبل المعلول بالذات كما قدمنا فى المقالات التى قلنا فيها على المباينة،

وليست بمشاركة لها ، لأن المشاركة تجب فى المشتركات كما قدمنا بعلة خارجة عن المشتركات . فإن كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية فى العلل ممتنع ، كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شىء بالفعل لا نهاية له . وأيضا ليست بمجانسة لهما لأن اللواتى فى جنس واحد ، ليس منها شىء أقدم من شىء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين فى جنس الحى ، اللتين ليست واحدة منهما أقدمَ من الأخرى بالذات . والعلة أقدم من المعلول بالذات ، فليس علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس . و إذ ليس هى معهما فى جنس ، فليست معهما فى شبه واحد ، لأن المتشابهة فى جنس واحد ، وفى نوع واحد ، كالحمرة والحمرة ، والشكل والشكل ، وما كان كذلك . فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس ، ولا شبه ، ولا مشاكلة ، بل هى علة كونها وثباتها أعلى وأشرف وأقدم منها .

فقد تبين أن للأشياء جميعا علةً أولى غير مجانسة ، ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ، ولا مشاركة لها ، بل هى أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهى سبب كونها وثباتها . وهذه العلة لا تخلو من أن تكون واحدةً أو كثيرة ، فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة إنما هى جماعُ أوحادٍ ، فهى إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون علةُ الكثرةِ والوحدةِ ، الوحدةَ والكثرةَ ،

والشيء إذن علة ذاته ، والعلة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ، وهـذا خلف لا يمكن . فليس العلة الأولى [ص ١٠٩] كثيرةً ولا كثيرة وواحدة ، فلم يبق إذن إلا أن تـكون العلةُ واحدةً فقط ، لا كثرةَ معها بجهة من الجهات .

فإذا اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجودٌ فى الأشياء المعلولة ـ وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد فى الأشياء المحسوسة ، وما يلحق المحسوسة ـ فقد ينبغى أن نبين بأى نوع توجد الوحدة فى المعلولات ، وما الوحدة الحق ، وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلو هذا الفن .

ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع وهو الجزء الأول

فلنقل الآن بأى نوع توجد الوحدة فى المقولات ، وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، ولنقدم كذلك ما يجب تقديمه فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليـل ، لا يقال شيء منها على شيء قولا مرسلا[١] بل بالإضافة . فإنه إنما يقال عظيم عند ما هو أصغر منه ، وصغير عند ما هو أعظم منه . وكذلك يقال للهناة عظيمة إذا أضيفت إلى هناة أصغر منها . ويقال للجبل صغير إذا أضيف إلى جبل آخر

---

(١) أى مطلقا .

أعظم منه . ولو كان يقال العظيم مرسلا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بتة . لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه عظيم قولا مرسلا . فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ، ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظمَ منه بالفعل أو بالقوة ، فليس هو عظيم مرسلا ، لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظمُ منه ، فإن لم يكن كذلك ، فالذى هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن . فإذن ليس شيء يمكن أن يكون شيءٌ آخرُ أعظمَ منه من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة . فإذن قد وُجِد عظيم لا ضِعْفَ له بالفعل ولا بالقوة ، وتضعيف الشيء تثنيةُ كميته ، وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإذن تثنية العظيم المرسل موجود بالفعل أو بالقوة . فإذن للعظيم المرسل ضِعْفٌ ، والضعف كلٌّ لذى الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف . فإذن العظيم المرسل كلٌّ ، والعظيم المرسل جزءٌ ، فإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغرُ منه . فإن كان مثلَه عَرَض من ذلك مُحال بشع : وهو أن يكون الكل مثلَ الجزء ، وهذا خلف لا يمكن .

وكذلك يَعْرض إن كان أصغر منه أن يكون الكل أصغرَ من الجزء ،

وهذا أشد إحالة و بشاعة . فإذن الكل أعظمُ من الجزء . فإنّ ضعفَ العظيم الذى ظُنّ أنه مرسل أعظمُ من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل . والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه ، فإذن العظيم المرسل لا عظيم مرسل فإما ألا يكون عظيم بتة ، و إما أن يكون عظيم بالإضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة . فإنْ كان العظيم المرسل لا عظيماً ، فهو لا هو ، وهذا خلف لا يمكن . و إن كان العظيمُ المرسلُ هو العظيمَ بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه . إذن قد بَيَّن أنه لا يكون شيء لا شيء أعظمَ منه ، لا بالقوة ولا بالفعل بتة .

و بهذا التدبير تبين أنه لا يكون صغيراً مرسلا ، و إنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً . والعظيم والصغير يقالان على كل كمية .

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة خاصان لهما دون غيرها من الكميات . و إنما يُقالان بالإضافة أيضاً قولا مرسلا . و بيان ذلك بمثل ما قدمنا فى العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة . وقد يَعْرض للكثير ما يعرض العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، من أنه لا يقال قولا مرسلا بالإضافة . و بيان ذلك بما قدمنا ؛ فإن التدبير واحد . فأما القليل فقد نظن أنه يقال مرسلا بالإضافة . وذلك أنه يُظن أنه كان أولَ العددِ اثنين ، وكلُّ

عددٍ غيرُ الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد . فالاثنان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بتة ، إذ لا عدد أقل منه . وإنْ كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل . وهذا ظن ليس بصادق ، لأنا إن قلنا إن الواحد عدد نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعة قبيحة جداً . لأنه إن كان الواحد عدداً [ص ١١٠] فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ؛ أعنى أنه مساو ، ولا مساو ، فإن كان للواحد أوحاد بعضها مساوية له ، وبعضها لا مساوية له فالواحد منقسم ، بأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر ، أو بعد بعضه . فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم ، والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن فليس الواحد إذن عدداً .

ولا نذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً . فإن ذلك موجود لا واحداً . والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لا هيولى له ؛ وإنما الهيولى فى الأفراس . فلا نذهبن من قولنا واحد إلى الموحَّد بالواحد بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بتة . فإن كان الواحد عدداً ، وليس بكمية ، وباقى الأعداد أعنى الاثنين وما فوقه كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى . فإذن الواحد ، هو

[و] باقى الأعداد ، إنما يقال إنهـا أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ، فإذن الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم . إذ ليس يقـال الأعداد بالإضافة إلى شىء واحد ، كالطبيات إلى الطب ، والمبرئات إلى البرء .

ولـكن كيف يمكن أن يكون هـذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد إن كان عدداً لزمته خاصة الـكمية التى هى مساو ولا مساو ، فتـكون للواحـد آحاد بعضها مساو له ، و بعضها أكثر أو أقل . لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً يلزم كل عدد ، أعنى أن يكون له سمىٌ مساوياً له ، وسمى أقلّ منه ، وسمى أكثر منه ، فتـكون للثلاثة ثلاثات بعضها مساوٍ لها ، و بعضها أقل منها ، و بعضها أكثر منها . وكذلك يجب فى كل عددٍ ، فإن كان هـذا لا يجب فى الأعداد التى لا شك فيها ، فليس يجب فى الوحدانية .

و إن كان معنى قولنا إن خاصة العدد ، وجميع الـكمية ، مساو ولا مساو ، أن لـكل عدد عدداً مثله ، وعدداً لا مثله أى أكثر منه وأقل منه ، فالاثنان إذن لا عدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، و إنما له أكثر منه .

و إن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً إذ له مساو، وهو اثنان آخران ، ولا مساو هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، أو له مساو وهو واحد آخر ، ولامساو هو أكثر منه أعنى اثنين وما فوق ذلك . فإذن الواحد كمية . فالواحد و باقى الأعداد تحت الـكمية . فإذن ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس ، فإذن هو بالطبع .

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أوْ لا عدداً ، فإن كان عدداً ، فإما أن يكون زوجا ، وإما فرداً . فإن كان زوجا فهو منقسم قسمين مما يلى الوحدانيات ، والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ، وهو منقسم ، هـذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد ، وهو آحاد ، والواحد واحـد فقط لا آحاد ، فهو آحاد لا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد . والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلى الوحدانيات . فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد ولا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن . فإذن ليس الواحد عدداً . ولـكن هذا الحد الذى حُدَّ به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن نبين أن الواحد ليس بعدد . وإلا فما يمنع من قال إن الواحد عددٌ من أن يَحُدَّ العددَ الفردَ بأنه هو العدد الذى انقسم بقسمين . فإن قِسْمَيْه غيرُ متماثلى الوحدانيات ، فيدخل فيـه الواحد ، إذ ليس يوجب أنه منقسم اضطراراً .

فإذْ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن: إن ركن الشىء الذى يبنى منه الشىء أعنى الذى ركب منه الشىء ليس هو الشىء. كالحروف الصوتية التى ركب منها الـكلام ، فإنها ليست هى الـكلام ، لأن

الكلام صوتٌ مؤلف موضوع دال على شىء مع زمان ، والحرف صوت طِباعى لا مؤلف . فإن كان العدد المقرّ به عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركنُ العددِ ، فليس بعدد ، وليس للواحد ركن رُكب منه فيكون ركناً لما ركب من الواحد أيضاً ، فيكون الواحد عدداً ركنه ركن كل التى نُقر بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يُظَنّ أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ، فنظن [ص ١١١] كذلك إذ كان الاثنان — وهما عدد — ركن الثلاثة ، أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين . وهذا الظن غيرُ صادق ، لأن الاثنين ، و إن ظن أنه ركن الثلاثة ، فله ركن هو الواحد . والواحد و إن كان ركنَ الاثنين فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط . والاثنان مركبٌ ، رُكِّبَ من الواحد البسيط ، فليس يمكن أن يكون العددُ بعضه بسيط هو ركنه — أعنى ببسيط لا مركباً من شىء — و بعضُه مركبٌ من ذلك البسيط . ولكن قد يُظَن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجوهر المركب ، أعنى الجسم الذى هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعنى العنصر والصورة ، كما قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان : هما العنصر والصورة ، [و] مركب منهما هو العنصر المصور أعنى الجسم . فنظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه

العدد المقر به ومنه العــدد المقر به المركب من الواحد البسيط . وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس . وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر[١] والصورة . فعرض للجسم ـ إذ هو مركب ـ جواهر العنصر والصورة أن تكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط . وهو بطباعه جسم أعنى مركباً من عنصر وأبعاد التى هى صورته ، ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد ـ الذى هو صورة ـ وحده أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان المركب منهما جسماً . وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقر به عدداً ، لأن العدد مركب من آحاد فهو آحاد . كما أن الجسم ـ إذ هو مركب من جواهر ـ فهو جواهر ـ ويحق إذن للأشياء التى تركب منها أشياء فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شىء يمنع من أن يعطيها أساسها وحدودها ، كالحى فى الأحياء ، والجوهر فى الجواهر ، أعنى أسماءها الجوهرية لا العرضية . فإذن الواحد ركن العدد لا عددٌ بتة .

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد ، فالحد المقول على العدد إذن هو محيط بالعدد أعنى أنه عظيم[٢] الوحدانيات ، وجميع الوحدانيات ، وتأليف

---

(١) يريد بالعنصر المادة فى مقـابل الصورة . والمعنى أن كل جسم يتركب من مادة وصورة معاً .

(٢) فى الأصل لظير، أو تكثير ، أوعظم .

الوحدانيات. فإذن الاثنان أول العدد، والاثنان إذا أفرد[١] بطباعه، ولم يُتوهم غيره ، لم يكن بطباعه قليلا . فإذن إنما تلحقه العلة إذا أضيف إلى ماهو أكثر منه ، فإذن إنما هو قليل إذ جميع الأعداد أكثرُ منه . فإذن إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد . فأما إذا تُوهم طبعه ، فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدين ، والمركب ذو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ، والكل أكثر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه.

فإذا كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال واحد منهما مرسلا بالإضافة ، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه لا من غير جنسه ، كالعِظَم فإنه إن كان جِسْما فإنه إنما يضاف إلى جسم آخر لا إلى سطح، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ،ولا إلى عدد، ولا إلى قول . فإنه لا يقال جسم أعظم أوأصغر من سطح ، أو خط، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من جسم . فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يقال أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه قولا صادقاً . ولا يقال سطح أعظم أو أصغر ، من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح. ولا خط أعظم أو أصغر من مكان أو زمان أو عدد أوقول ، بل من خط . ولا مكانَ أعظم أو أصغر من زمان أو عدد أو قول ، بل من مكان . ولا زمانَ أعظمُ أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان . ولا عدد أعظم أو

(١) في الأصل أقول

أصغر من قول ، بل من عدد . ولا قولَ أعظمُ أو أصغر من واحد من باقى الأعظام بل من قول . وكذلك لا يقال قولا صادقاً : جسم أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، و إنْ ظُنَّ أنَّ جزءاً ما أطولُ أو أقصر من سطح أو خط أو مكان ، فإن ذلك ظن كاذب ، لأنه إن ظن أن طول جِرْم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان فإن طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نُسِبت إليه ، والبُعْدُ الواحد خط ، فإذن إنما نَذْهب من أن جرماً أطول أو أقصر من سطح أو سطح أو خط أو مكان إلى أن خط هذا أطولُ من خط هذا . فإن هذه جماعات من الكمية المتصلة .

والزمان أيضاً من الكمية المتصلة ، فلأنه لا [ص ١١٢] خط للزمان يظهر ظهوراً تاماً ، فإنه لا يقال جرم أطولُ وأقصر من زمان . فبيِّن ألا يقال الطول والقصر لما يقال له الطول والقصر إلا لمكان فى جنس واحد ، أى فى جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط .

فأما عدد أو قول فلا يقال(١) عليه طول ولا قصر بذاته، بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه . فإنه يقال عدد طويل أى فى زمان طويل وكذلك يقال : قولٌ طويل ، أى فى زمان طويل . إلا أن القول والعدد يحتمل كلٌّ واحد منهما اسمَ الطول واسم القصر بذاته .

---

(١) فى الأصل يقع

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا فى جنس واحد أعنى فيما يقال عليه العدد .

والقول فإنه لايقال قولا صادقاً : قول أكثر أو أقل من عدد ، ولا عدد أكثر أو أقل من قول ، بل عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقول أكثر أو أقل من قول .

فإذ قد تبين ما قدمنا ، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلا للإضافة إلى مجانسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فأقول : لا جنس للواحد الحق بتة . وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لاجنس له ، فإذن الواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره . فإذ هو الذى لا هيولى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ، فإنّ الذى هو كذلك يتكثّر بما أُلِّفَ منه . ولا هو كمية بتةً ، ولا له كمية ، لأن الذى هو كذلك أيضاً ينقسم ، لأن كل كميةٍ أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل واحدٍ من المقولات ، وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده . فإذن الواحد الحق ليس هو واحداً من هذه . والحركة فيما هو من هذه ، أعنى

الجسم الذى [هو] هيولى مصورة ، إذ الحركة إنمـا هى نقلة من مكان إلى مكان ، أو ربو أو نقص ، أو كون أو فساد ، أو استحالة . والحركة متكثرة لأن المـكان كمية ، فهو منقسم . فالموحود فى أقسام : منقسم بأقسام المـكان فهو متكثر ، فالحركة المـكانية متكثرة . وكذلك الربوية والنقصية متكثرة فإن حركة نهايات الرابى [و] الناقص منقسمة لوجودها فى أقسام المـكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم فى نهاية الربو . وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية النقص . وكذلك الـكون والفساد ؛ فإن من بدء الـكون والفساد إلى نهاية الـكون والفساد ، منقسماً بقسم الزمان الذى فيه الـكون والفساد بحركة الربو والنقص والـكون والفساد منقسمة جميعاً . وكذلك الاستحالة شديد ، والاستحالة إلى التمام ، منقسمة بأقسام زمان الاستحالة . فجميع الحركات منقسمة ؛ وهى أيضاً متوحدة . لأن كل حركة فـكلها واحدة ؛ إذ الوحدة تقال على الـكل المطلق . وجزؤها واحدٌ ، إذ الواحد يقال على الجزء المطلق . فإذن ـ إذ الـكثرة سوجودة فى الحركة ـ فالواحد الحق لا حركة .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل ، إما أن يكون موجوداً فى عينه أو فى فـكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة فى النفس : أعنى أن الفـكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض

ومن أخلاقٍ لازمةٍ للنفس إلى سرور وإلى آلام[١] كالغضب ، والفرق ، والفرح والحزن ، وما كان كذلك . فالفِكَرُ متكثرة ومتوحدة إذ لكل كثرةٍ كل وجزء ، إذ هي معدودة ، وهذه أعراض النفس ، فهي متكثرة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس[٢]. ولأن نهاية الفِكَرِ إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ـ وهو أنواع الأشياء ، إذ النوع معقول ومافوقه، والأشخاص محسوسة، أعنى بالأشخاص جزئيات الأشياءالتى لا تعطى شيئاً أساميها ولا حدودها ـ فاذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلةبالقوة وكل شىء هو كشىء بالقوة ، فإنما يخرجه إلى الفعل شىء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل بالفعل . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة [ص ١١٣] بالفعل ، أعنى متحدة بها ، أنواع الأشياء وأجناسها، أعنى كلياتها . وهى كليات[٣]أعيانها ، فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما أتى لها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة . فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى

---

(١) فى الأصل : لازمة للنفس بشىء والآلام .

(٢) قد تقرأ يقسم أويقاس .

(٣) فى الأصل هى الكليات

الفعل . والـكليات متـكثرة ، كما قدمنا ، فالعقل متـكثر . وقد نظن أنه أول متكثر . وهو متوحد بنوع ما إذ هو كلٌّ كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الـكل . والوحدة بحق لا عقل .

وإذ فى ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمدية المُرادفة حديدة الذبح ، فقد يقال واحد للمترادفة ، وأنه يقال المدية والشفرة واحد ، وهذا الواحـد متكثر أيضا ، لأن عنصره ، وما يقال على عنصره متكثر . فإن حديدة الذبح التى هى عنصر المترادفة ، التى هى المدية والشفرة والسكين متجزئة متـكثرة . وأيضاً الأسماء المقولة عليها متـكثرة . فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً إذ فى ألفاظنا المشتبهة بالاسم كالسبع المسمى كلبـا ، والـكوكب المسمى كلبا ، فإنه يقال إنهما واحـد بالاسم أى كلب . وعنصر هذا الـكلب متكثر أعنى السبع والـكوكب . وهـذه المشتبهة بالاسم ليس منها شىء علة لشىء ، لأن الـكوكب ليس علةَ السبع ، ولا السبع علة الـكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والمفـكر فيـه ، والعين القائمة . فإن الخط الذى هو جوهر منبىء عن اللفظ الذى هو جوهر ، واللفظ الذى هو جوهر منبىء عن المفـكر فيه الذى هو جوهر . والمفـكر فيه الذى هو جوهر منبىء عن العين الذى هو جوهر . وقد يقال لهذه جميعاً واحدا أعنى العين فى ذاتها ، وفى الفـكرة ، وفى اللفظ ، وفى الخط . والعين فى ذاتها علة العين فى الفـكر ، والعين فى الفـكر علة العين فى اللفظ ، والعين فى اللفظ

علة العين فى الخط[١] . وهـذا النوع من الواحد متكثر أيضاً إذ هو مقول على كثير . فليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال واحـد للتى عنصرها واحد ، إلا أنها تغاير بغيرية ما ، إما فعل ، أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسرير التى عنصرها واحد ، أعنى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل ، فإنه يقال الباب والسرير واحـد بالعنصر . وهذه أيضاً كثير من جهة عنصرها ، إذ عنصرها متكثر متجزء . ومن جهة مثلها . وأيضاً اللاتى هى واحـدة بالعنصر الأول ، أعنى بالإمكان ، متكثرة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة . وأيضاً قد يقال واحـد بالعنصر الأشياء التى تقال على شىء فيلحقها شىء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد فإنه يلحقه الكون ، إذ فساد الفاسـد كون لآخر . فإنه يقال : إن الكائن هو الفاسـد بالعنصر . وهـذا بالفعل . وقد يتكثر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل . وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، الأشياء التى تقال على شىء فيلحقها شىء آخر كالربو المقول على الرابى فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذى له ربو له ضمر بالقوة . فيقال واحد الرابى الضامر ، أى أن الرابى هو الضامر . وهذا متكثر أيضاً من جهة العنصر . إذ العنصر لعدة من جهة المثل أعنى الربو والضمر .

(١) يريد أن يقول ان الشىء الخارجى ، وهو العين ، كهذه الشجرة يصبح فكرة ثم لفظة ، ثم تكتب اللفظة خطاً . وقوله «العين فى ذاتها علة العين فى الفكر» أى أن المعقولات مصدرها الأشياء الخارجية أو المحسوسات ، وليست فطرية فى النفس كما يزعم أفلاطون .

فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بتة . فليس يقال بواحد من أنواع الواحد الذى بالعنصر ، وقد يقال للواحد الذى لا ينقسم كما قدمنا . والذى لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل و إما بالقوة . أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس أعنى أنه عسر الانقسام . وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكثر . أو كالذى يصغر جدا عن الآلة القاسمة فإن ذلك يقال له لا ينقسم ، إذ ليس آلةٌ تقسمه . وهو ذو أجزاء لأنه عظم ما ، إذا لحقه الصغر فهو متكثر .

و يقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، و إن فصل تفصيلا دائما ، لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه كجميع الأعظام المتصلة ، أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان . فإن مفصول الجرم جرمٌ ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان ، ومفصول الزمان زمان [ص ١١٤] فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها . وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولًا دائماً إلى نوعه .

وأيضاً فإن الجرم تكثير بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه . وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته . وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى الآنات [فى] الزمان الحادة لنهاياته كحد العلامات لنهايات الخط . كذلك كل مشتبه

الأجزاء يقال له واحد لأنه لا ينقسم، أى كل مفصول منه محتمل حداً واسماً[١] وهـذا أيضاً يتكثر لأنه لا ينقسم أى كل قابلا قبولًا دائماً . ويقال أيضاً لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة الذى إن قسِّم بَطَلَتْ ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد . وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ، وما كان كذلك من كل شخص طبيعى ذى مثال ، أو عرضى كذلك ، أو نوع ، أو جنس ، أو فصل ، أو خاصة ، أو عرض عام . فإنه إنْ قُسِّم لم يكن هو ما هو . وهو متكثر لما رُكِب منه ؛ و بالتفصيل دائما أيضاً . وهذه جميعاً من المقول واحدة لاتصاله أيضاً .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ما كان لا ينقسم لأنه ليس متصلا. وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين أحدهما لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك كالواحد العددى فإنه ليس بشىء متصل ، أعنى أن له أبعاداً ونهايات فهو شىء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل . وهذا متكثر أيضاً من جهة موضوعاته التى يَعُدُّها ، وهذا هو الواحد العددى مكيال كلها[٢] . والآخر حروف الأصوات فإنها ليست بمتصلة ، ولا وضع للملل التى بها الواحد العددى لا منقسم ، وهو مكيال الألفاظ فقط .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ولا مثل غيره ، وأيضا وهو مشترك . وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع كعلامة الخط التى هى نهايته ، فإنه لا آخر لها،

(١) فى الأصل واسمه (٢) فى الأصل كل

لأنها نهاية بُعْدٍ واحــد ، ونهاية البعد لا بعد . وهى متــكثرة بحاملاتها أعنى الزمان الماضى ، والزمان الآتى التى هى مشتركة لهما .

ويقال واحد أيضا الذى لا ينقسم من جهة الــكلية ، فإنه يقال رطل واحــد ، لأنه إن انفصل من كلية الرطل شىء ، بطل الرطل ، فلم يك كلا لرطل واحد . وكذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحــد من غيره من الخطوط ، إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيــه ولا زيادة ، بل كل كامل . وما كان كذلك فهو متــكثر بتفضله أيضا . وأحرى بأن يكون الذى لا ينقسم أشــدّ التى يقال واحد استحقاقا للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدها توحداً .

فقد تبين مما قلنا أنَّ الواحد يقال إما بالذات وإما بالعرض . أما بالعرض فــكنوع المقول بالاسم المشترك ، وأما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا الــكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد أو على الإنسان ، أو الإنسان والــكاتب واحد ، وما كان كذلك .

وأما بالذات فباقى ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال واحد . وهن جميعا ما جوهرها واحــد ، وينقسم قسمة أولى إما بالاتصال وهو من حيز العنصر ، وإما بالصورة وهو من حيز النوع ، وإما بالاسم وهو من حيزهما جميعا ، وإما بالجنس وهو من حيز الأول . فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذى يقال له واحد بالعدد أو بالشــكل . والواحد بالصورة هى التى حدها

واحد . والواحد بالجنس هى التى حـد محمولها واحد ، والتى بالاسم أعنى بها ما هى بالمساواة واحد ، والواحد بالمساواة هى التى نسبتها واحد كالأشياء الطبية المنسوبة جميعا إلى الطب . وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا أعنى الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة يتبع أواخرُها أوائلَها ، ولا يتبع أوائلها أواخرها أعنى أن ما كان واحداً بالعدد فهو واحد بالصورة ، وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة . وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد.

فبيّن أن مقابل الوحدة الكثرة . فالكثرة إذن تقال بكل نوع من هذه. فيقال كثير إما لأنه لا متصل فهى منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه . و بيّن أن الهوية تقال [ص١١٥] على كل ما عليه الواحد . فالهوية تقال لما بعده أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ؛ ولا المركب كثير ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التى ذكرنا. ولا يلحقه ما يلحق مُسامتَها .

وإذ هذه التى ذكرنا أبسط مما هى له ، أعنى ما يقال عليه ، فما يقال عليه أشد تكثرا . فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشىء من باقى المعقولات ؛ ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ولا موصوف بشىء مما بقى أن يكون واحداً بالحقيقة . فهو إذن وحدة فقط محض . أعنى لا شىء غيرُ وحدةٍ . وكل واحد غيره فمتكثرٌ . فإذن الوحدة ، إذ هى عرضٌ فى جميع الأشياء ، فهى غير الواحد الحق ، كما قدمنا . والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكثر بتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا زمان ولا مكان ، ولا حامل ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ، ولا للجوهر ولا للعرض، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة .

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذْ كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان فى شىء يعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك الشىء فيه يعرض، وإما بالذات . وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل . فأولُ علةٍ للوحدة فى الموحدات هو الواحد الحق الذى لم يُفِدْ الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدء .

وعلة الوحدة فى الموحدات هو الواحد الحق الأول . وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ،

فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب عن وحدته إلى غير هوية ، أعنى أنه لا يتكثر من حيث يوجد وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسل واحد لا يتكثر بتة . وليس وحدَتهُ شيئاً غير هويته . فإذ كان كل واحد من المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر عارضاً فيه لا بالطبع ، ولا كانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة . فإذن تهوى كل كثير هو بالوحدة . فإن لم يكن وحدة ولا هوية الكثير بتة ، فإذن كل متهوٍ إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن . فإذن فَيْض الوحدة عن الواحد الحق الأول ، هو تهوى كل محسوس ، وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذن يهوى بهوية إياها .

فإذن علة التهوى من الواحد الحق ، الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يُهوى ليس هو لم يزل ، والذى ليس هو لم يزل مبدع أى بهوية عن علة . فالذى يهوى مبدع . وإذ كانت علة التهوى الواحدَ الحق الأول، فعلة الإبداع هوالواحدُ الحقالأول . والعلة التى منها مبدأ الحركة ،أعنى المحرك مبدأ الحركة، أعنى المحرك هى الفاعل ، فالواحد الحق الأول — إذْ هو علة مبدإ حركة التهوى أى الانفعال — فهو المبدع جميعَ المتهويات . فإذن لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوَحُّدها هو تهويها . فبالوحدة قِوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودبرت مع الفراق معاً بلا زمان .

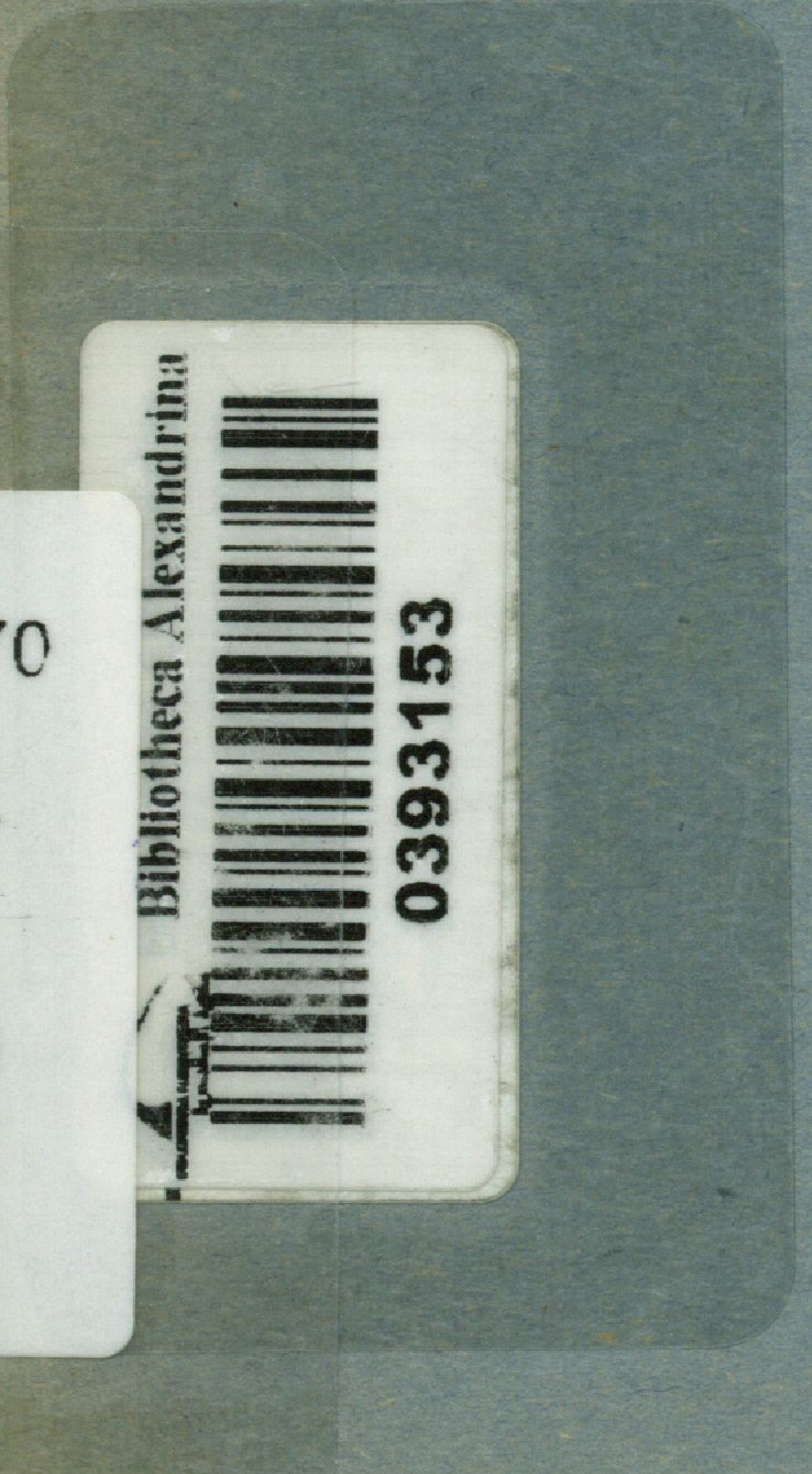
فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته ، إلا عاد ودبر .

فإذْ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ليظهر الواحدُ الحق ، المفيد المبدع، القوى الممسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ، ولنتله بما يتلو ذلك تلوًّا طبيعيًّا ، بتأييد ذى القدرة التامة ، والقوة الكاملة ، والجواد الفائض .

تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى
والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على محمد النبي
وآله أجمعين

فهرس

فهرس تفصيلى


Bibliotheca Alexandrina
0393153